

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Sede Consorzziata: École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris

Dipartimento di *FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA (FISPA)*

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO: XXV

Dipartimento: INSTITUT MARCEL MAUSS / LIER (EHES)

Doctorat en ÉTUDES POLITIQUES

La liberté comme pratique de la différence

Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes

Direttore della Scuola : Ch.ma Professoressa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Professor Giovanni Fiaschi

Supervisore : Ch.mo Professor Giuseppe Duso et Ch.mo Professor Bruno Karsenti

Dottoranda: STEFANIA FERRANDO

INTRODUCTION

1.

Écrire dans une langue étrangère, c'est une aventure. Pour l'entreprendre, on accepte de partir avec une valise très légère, en cherchant de quoi s'habiller tout au long du voyage. Les paysages conceptuels ne sont plus ceux auxquels on est accoutumés, la musique avec laquelle ils se dessinent sur la page ne nous appartient pas, et même les rares mots que nous portons avec nous dans la traversée, notre prénom, le nom des auteurs classiques, commencent à résonner d'une manière qui nous est inconnue. Le monde entier doit tenir tout dans une centaine de vocables, les nuances de nos expressions semblent disparaître et le rythme de l'écriture jouer contre le mouvement de notre pensée. En même temps, des expériences précieuses nous sont offertes, comme celle – très rare, presque impossible, dans notre langue maternelle – de se souvenir de qui nous appris un tel mot, dans quelle situation, en nous permettant ainsi de tracer l'histoire personnelle qui l'accompagne dans son ombre, et qui le fait résonner pour nous d'une manière toute singulière et apparaître sous une lumière qui est aussi celle de la voix qui nous l'a donné pour la première fois et de la partie du monde qu'il nous a permis de faire affleurer dans le discours. C'est aussi voir se démultiplier les surprises, tout comme les pièges, dont le langage est riche, mais que dans notre langue on considère souvent avec la légèreté de celui qui croit désormais, parfois même à juste titre, de pouvoir la maîtriser. Ainsi, jamais comme dans cette écriture étrangère, on cerne la vérité de ce que l'on dit souvent, que nous ne sommes pas les maîtres de notre langage, mais que celui-ci nous parle autant que nous le parlons, qu'il se dit par nous au-delà de nos intentions conscientes et même de nos connaissances, dans une va-et-vient qui nous permet de jouer avec ses règles et de négocier ses significations, en sachant qu'en échange les milles facettes des mots et leur longue histoire porteront au cœur même de nos paroles une richesse qui nous échappera à jamais.

C'est ainsi au cours de cette aventure que je me suis aperçue que, en passant de l'italien au français, quelque chose d'important devenait difficile à dire et un mot disparaissait, ou se chargeait alors d'un sens inattendu faisant disparaître l'idée qu'il portait pour moi. Ce mot est celui de *différence*, lorsqu'elle se dit comme *différence des sexes* ou *sexuelle*. Si, dans la manière dont j'en avais appris l'usage dans ma langue – par celles qui parlaient de « *differenza sessuale* » et de « *pensiero della differenza* » – l'expression indiquait une différenciation sociale et

symbolique constante, une mise en cause de toute signification rigide et de tout naturalisme, l'expression « différence sexuelle » qui venait à moi dans la langue française semblait dire, au contraire, essentialisation, catégorisation des êtres humains selon deux classes distinctes par des propriétés naturelles ou psychologiques, sur la base desquelles établir ensuite des normes, des exclusions, et clôturer ainsi la discussion sur les transformations de la famille et de l'organisation de la vie social.

Voir ses mots disparaître est toujours une expérience malheureuse : il est comme si une partie de la réalité perdait peu à peu sa consistance et commençait à s'écrouler dans l'obscurité de ce qui ne peut pas être partagé ni pensé avec des autres. Et cela d'autant plus que la résistance à l'expression « différence sexuelle » que j'avais rencontrée dans l'usage français me montrait que même dans ma langue sa signification n'était pas si univoque comme je le croyais, et qu'un conflit avait été engagé pour en déterminer le sens, les limites, et ses dangers éventuels. Ce qui faisait problème, c'était ce à quoi cette expression renvoyait : le sens d'une distinction qui traversait l'humanité, s'inscrivant au cœur même de l'idée d'individu, une différenciation par laquelle on parlait de nos corps, de ce qu'on peut faire ou être avec ceux-ci, mais aussi de manières d'agir, de rôles, d'expériences différentes de la vie collective. Qu'en était-il de cette distinction, qui avait engendré pendant longtemps non pas seulement des rapports hiérarchiques, mais aussi des rapports de pouvoir, des formes d'exclusion et de domination, dès lors qu'elle était mobilisée dans une société où des femmes en négociaient le sens, où l'on mettait en cause son fondement naturel, et où l'idéal de l'égalité et de la liberté venaient secouer à leurs bases l'organisation familiale et les rapports entre les sexes ? Est-ce que la différenciation des sexes et la possibilité de donner un sens au mot « femmes » sont censées *disparaître* avec la critique des rapports de pouvoir et la poursuite de l'égalité et de la liberté ?

L'enjeu de ces questions apparaissait tout de suite dans sa portée : il s'agissait de donner un sens au *féminisme*, à son histoire et aux visées de ses luttes au sein des sociétés modernes occidentales. C'est en effet à partir du moment où la distinction des sexes a perdu son évidence, et que ses conséquences sur l'organisation du savoir, de la politique, de la vie sociale dans son ensemble ont été problématisées, que le féminisme s'est constitué et ses buts se sont formulés. Ainsi, comprendre ce que c'était cette différence et de quelle manière elle était appréhendée et problématisée revenait à s'interroger sur le féminisme et sur l'idée même d'une politique des femmes, pour savoir comment la question de la liberté des femmes affectait et pouvait affecter la compréhension que nous avons de la *politique* et du *savoir* auxquels, dans la modernité, notamment après la Révolution française, les femmes ont voulu avoir accès.

2.

« Qu'est-ce que la différence des sexes et qu'est-ce qui nous rend si difficile de la penser ? » est donc la question d'où cette recherche naît et qui la guide dans son développement. Une fois cette question posée, il faut commencer par constater qu'une telle différence a été formulée de manières diverses, et que, à compter de la Révolution française, ces différentes formulations se sont inscrites dans un travail de réflexion sur les liens énigmatiques qu'elle entretient avec la liberté et l'égalité politique. Depuis la Révolution, avec la prise de parole des femmes, les luttes qu'elles menaient pour accéder à la vie politique et intellectuelle, pour transformer l'organisation de la famille et retracer les frontières entre le public et le privé, il semblait en effet que quelque chose de l'ordre d'un « invariant » culturel et anthropologique avait été mis en question, et que la distribution des sphères d'action entre les hommes et les femmes, apparemment pratiquée dans tous les temps et toutes les cultures, pouvait et devait être radicalement transformée. Quelque chose de nouveau apparaissait alors sous le soleil et demandait à être compris, notamment dans la demande de *justice* dont il se faisait porteur. Ainsi, l'évidence de l'existence d'hommes et de femmes – et des femmes comme cette partie de genre humain, le Sexe ou le beau Sexe¹, qui se faisait à elle seule indice d'une différence sexuelle – se brisait, tout d'abord dans ses conséquences sur l'organisation de la vie sociale, et laissait la tâche de donner un sens politique au fait que l'humanité se présentait, s'incarnait, dans ces diverses modalités irréductibles, dans et par une telle différence.

Selon le récit diffus, dont la thèse montrera la partialité, la première formulation moderne de la question politique posée par la différence des sexes avait été celle d'une revendication des droits politiques, selon un principe d'*égalité formelle* en raison duquel les femmes demandaient à être intégrées dans le dispositif politique existant et à y figurer comme des individus indéterminés et titulaires de droits, tout comme les autres individus. Il s'agissait ainsi tout d'abord d'une réaction à l'exclusion, qui avait ensuite pu prendre la forme d'une demande de *parité* non pas seulement dans les lieux de la politique, mais aussi dans l'accès aux professions, quant aux salaires ou à la distribution des travaux domestiques. Ces revendications se construisent ainsi autour d'une égalité de principe, la même qui est évoquée lorsqu'il nous est demandé de participer, *comme femmes*, à un parti politique, à une liste de candidats ou à un colloque scientifique parce que il n'est pas juste qu'il n'y ait pas, ou pas assez, de femmes. Le principe invoqué, il ne semble que d'autres raisons aient à être ajoutées.

Une telle appréhension de la question de la différence des sexes a engendré, et engendre, des débats publics et des transformations importantes et légitimes, mais elle ne va pas sans susciter un ensemble de réactions critiques et de problématiques nouvelles. Tout d'abord,

¹ Cf. Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Gallimard, Paris 2010.

elle s'accompagne souvent au constat d'un échec² éprouvé à l'égard des résistances que l'organisation collective oppose à la réalisation d'une pleine parité des hommes et des femmes dans tous les domaines de la vie, notamment dans la politique et le travail. C'est par exemple le cas du phénomène du « plafond de verre », d'une présence réduite des femmes au fur et mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie d'une profession³. Même au sein des Pays où la législation est intervenue avec plus de force pour produire une situation de parité, des différences demeurent quant à la présence des femmes au Parlement ou quant à la distribution des travaux domestiques. Cet échec apparemment inéluctable a ainsi d'abord mis en question l'*abstraction dans l'application* du principe d'égalité, lorsqu'on se bornait à changer le droit sans s'intéresser aux longs et complexes processus de transformation des mœurs et des formes de vie (par l'éducation, par exemple).

Toutefois, par-delà des problèmes soulevés par sa réalisation effective, le principe d'égalité formelle a été mis en question directement, au cœur même de sa proposition politique aboutissant à la demande de parité, par des critiques qui ont contesté l'*articulation même de l'idée d'égalité*, et ainsi de *justice*, qu'il présentait⁴.

La réaction critique la plus vigoureuse à l'égard de l'égalité formelle s'était présentée au cours des années 1970 et 1980 par les voix diverses de celles qui voyaient dans une émancipation se faisant par l'assimilation au statut d'individu titulaire des droits et sous la forme d'une parité mesurée sur le modèle des hommes une manque de justice, sinon une véritable injustice. Selon ces critiques, destinées à prendre des formes bien différentes, la réponse de la parité clôturait trop rapidement la question de comprendre ce que les femmes recherchaient lorsqu'elles luttaient pour avoir accès à la vie politique et intellectuelle ou au monde du travail. Si certes l'injustice de l'exclusion motivait une partie des luttes, quelque chose restait encore à dire et à penser politiquement sur les aspirations diverses qui pouvaient guider les femmes à la pratique de la politique ou du savoir, sur les formes que prenaient leurs demandes de justice, mais aussi sur ce que collectivement on s'attendait d'un tel accès. La forme la plus générale de la critique surgissait ainsi de la question de savoir si la traduction politique adéquate de ces aspirations et attentes pouvait être celle d'un féminisme, ou de politiques publiques, se donnant comme but le « devenir hommes des femmes »⁵, leur assimilation à un universel coïncidant avec l'homme, à la fois compris comme mâle et comme expression pleine de l'humanité de l'être humain.

² Carole Pateman, *Le contrat sexuel* [1988], trad. Nordmann C., La Découverte, Paris, 2010.

³ Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Reveillard, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012, pp. 25.

⁴ Dans les temps plus récents, on a vu se formuler une contestation paradoxalement spéculaire faisant jouer le principe même d'égalité contre l'idée d'une législation intervenant pour « favoriser » les femmes à être présentes au même titre que les hommes dans les lieux et les professions ne leur donnant pas un accès véritablement égalitaire.

⁵ Cf. Françoise Collin, *Parcours féministe*, Bruxelles, Labor, 2005, p. 135.

La critique pointait ainsi le fait qu'en cherchant l'égalité sous la forme de la parité et de l'égalité formelle on présupposait l'accès à un universel qui était fait coïncider d'entrée de jeu avec les valeurs, les pratiques, les activités principales attribuées aux hommes : c'était cette prédétermination préalable qui était alors mise en question comme injuste. L'égalité portée par cette forme abstraite venait ainsi dénoncée comme étant en réalité non pas de l'égalité, mais de la production de ressemblance et d'identification, qui, reliant l'égalité à l'assimilation des valeurs établies, empêchait en fait aux femmes de poser la question politique de savoir quel monde commun nous voulons et ce que nous voulons devenir, une partie importante de la réponse ayant été déjà élaborée. Comprises dans les cadres de l'égalité abstraite, les luttes politiques des femmes montraient de pouvoir dénoncer une inégalité dans les possibilités, voire même dans les droits, des hommes et des femmes, mais non pas de pouvoir mettre en cause la hiérarchie des valeurs, l'ordre des croyances et des idées de la vie sociale, tel qu'il se disait par la différence sexuelle établie⁶. Ainsi, une inégalité encore plus profonde risquait non pas seulement de rester intacte malgré les combats féministes, mais de se reproduire par le truchement même de ces combats réduits à la question de la parité et des réponses institutionnelles qui leurs étaient données.

3.

La critique à l'égalité formelle comme réponse politique et cadrage de la question de la différence des sexes a connu de nombreuses formulations, déjà depuis 1970 et spécialement à compter des années 1980. La formulation qui s'est imposée notamment dans le contexte académique américain, pour ensuite être reçue dans le débat européen, se relie au nom de Carole Gilligan et à son livre *In a different voice* (1982)⁷. Sa position et les reprises dont elle a été l'objet au sein de la controverse opposant aux États-Unis un féminisme de la différence (difference feminism) et un féminisme de l'égalité (equality feminism), se caractérise par une *réaffirmation de la différence des sexes* (notamment des hommes et des femmes) à partir de la reconnaissance du fait que la réduction au modèle masculin voit, d'une part, les femmes toujours défectives par rapport à la soi-disant règle générale et, d'autre part, elle efface en même temps des valeurs et des modalités d'actions – celles portées par les femmes – qu'il faudrait au contraire reconnaître importantes pour la vie collective et développer pour le bien-être de tous.

En introduisant ainsi la notion de *care* comme un concept de psychologie sociale, Carole Gilligan propose de distinguer deux différentes pratiques de la moralité, l'une, masculine, fondée sur un respect abstrait d'une loi universelle et l'autre, féminine, émergeant de

⁶ Irène Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris, 2007.

⁷ Carole Gilligan, *Une voix différente*, Paris, Champs-Flammarion, 2008.

la texture éthique des relations concrètes. Au contraire des études psychologiques auxquelles elle s'oppose, cette dernière ne serait pas à concevoir comme une forme inaccomplie et imparfaite de la première, mais elle devrait être reconnue dans sa spécificité et autonomie relative, celle d'un sens de la justice caractérisant les dispositions psychiques et pratiques d'une moitié de l'humanité. À partir de cette problématisation, un ensemble de qualités identifiées comme étant principalement féminines (le soin, l'attention, la sensibilité) étaient ainsi posées comme distinctives de la différence des femmes et à intégrer et à valoriser dans une vie sociale égalitaire qui voulait vraiment être juste pour les femmes aussi.

Le risque d'une telle approche, dénoncé par les opposantes et ensuite reconnu par Carole Gilligan elle-même, avait été celui d'une *fixation* du sens de la différence des sexes, sur la base de qualités et de compétences psychologiques attribuées aux « femmes », et posées comme un simple fait dont il était d'ailleurs difficile de pouvoir expliquer la valeur sociale et politique. Le signe d'une telle détermination rigide était la tendance à constituer un modèle *complémentaire*, avec des qualités masculines et féminines se composant dans un tout, et valorisant ainsi la présence des femmes, en tant que femmes, au sein de la société, en raison de leur apport spécifique (soin, émotions, sens des relations) dont la signification et la nature même étaient établis au préalable. Les qualités féminines que Carole Gilligan valorisait étaient ainsi comprises comme une propriété *psychologique* des sujets, ce qui faisait écran à leurs transformations, aux manières dont elles étaient négociées, refusées, apprises au sein d'une société où la question de la liberté des femmes avait fait son apparition.

Il ne s'agit alors pas dans ce cas non plus de méconnaître que les revendications naissant d'une telle perspective soient importantes, qu'elles aient contribué à ouvrir des controverses publiques significatives et à porter l'attention sur des pratiques de soin des enfants, des personnes âgées ou malades, qui étaient auparavant données comme évidentes et dévalorisées, dans leur attribution au travail domestique des femmes, mais qui le devenaient de moins en moins du fait d'une transformation de la famille et d'une professionnalisation parallèle de ces pratiques. Toutefois, il est important ici de reconnaître le caractère spécifique et les impasses de l'approche de Carole Gilligan et de celles qui en avaient repris les thèses : leur perspective s'élaborait comme une *opposition à l'abstraction* produite par une politique de l'égalité formelle qui couvrait idéologiquement, sous l'universel indéterminé de l'individu neutre et titulaire de droits, une partie de l'expérience et de la « réalité ». Mais afin de récupérer ce qui s'effaçait dans un tel égalitarisme formel, et de dire pourquoi ce qui se trouvait scotomisé était important, une telle démarche risquait de se placer à l'*extrême opposé*, en concevant la réalité méconnue comme une polarité naturalisée, essentialisée, entre des qualités psychologiques féminines et masculines.

4.

On peut ainsi voir dans l'émergence de la question du *genre* une problématisation importante d'un cadre conceptuel pris entre les pôles, d'une part, de l'égalité formelle et, d'autre part, d'une différence qui, pour être pensée et reconnue, risquait de recevoir une détermination rigide et naturalisée. À partir notamment de la moitié des années 1980, au États-Unis, et des années 1990, en France et en Italie⁸, les études sur le genre commencent à prendre la place des « études féministes » et semblent accompagner l'inscription de la question de la différence des sexes au sein des institutions académiques, sous une forme qui se veut plus scientifique et moins militante que les premières⁹. Bien que l'expression « genre » se soit prêtée depuis à de différents usages et déterminations, nous considérons ici l'idée, à la fois suffisamment générale et précise, selon laquelle une étude du genre serait une analyse des *dispositif sociaux* produisant une division de l'humanité en *deux classes* qualifiées selon le sexe (hommes et femmes), et établissant entre elles des *rapports de pouvoir*. Ces analyses, qui ont vocation à être conduites dans tous les domaines de la vie sociale, visent notamment à étudier la mise en place contraignante de deux normes, ainsi que les résistances qu'elles suscitent : d'une part, la norme de la *bipolarité sexuelle* (selon laquelle tout être humain ne peut être qu'un homme ou une femme, et selon un sens figé de ces deux déterminations) et, d'autre part, la norme de l'*hétérosexualité* déterminant comme anormales, ou déviantes, des autres formes et pratiques de la sexualité que celles qui ont lieu entre un homme et une femme.

L'opération la plus importante d'une approche genrée est ainsi celle de montrer que les catégorisations sexuées existantes *excluent des vécus* et *stigmatisent illégitimement* certaines expériences : on révèle ainsi des conflits et des rapports de force entre femmes, comme l'a fait par exemple le « black feminsim », en dévoilant le risque que le sujet du féminisme se réduise implicitement à des femmes blanches et bourgeoises ; on montre que la catégorisation binaire (homme-femme) et hétérosexuelle efface et condamne comme anormale la vie de toute personne qui, de manières diverses, ne peut ou ne veut pas être casée comme un homme ou comme une femme, ou de celles qui entreprennent des pratiques pour transformer l'assignation sexuée de leur corps.

En compliquant ainsi les catégorisations existantes, l'approche genrée permet tout d'abord – si l'on considère le récit que nous avons présenté – de mettre en cause le féminisme de

⁸ Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Reveillard, *Introduction aux études sur le genre*, cit., pp. 17-19

⁹ On reprend ici notamment la définition qui en est donnée par Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Reveillard, *Introduction aux études sur le genre*, cit., pp. 7-19

l'égalité formelle comme *insuffisamment critique*, voire même comme *reproducteur*, plus ou moins avisé, de nouvelles formes de domination. Il s'agit par exemple de la thèse élaborée par l'historienne Joan Scott selon laquelle les féministes qui luttent pour obtenir des droits seraient prises dans le piège de devoir assumer une identité de « femmes » (des femmes qui luttent pour devenir des individus comme les autres) qui est façonnée dans et par des dispositifs de pouvoir produisant, au-delà des mécanismes formels de l'État de droit démocratique, de l'assujettissement et des contraintes illégitimes¹⁰.

Mais le véritable enjeu d'une analyse en termes de genre est celui de penser les *différences* qui catégorisent les individus en tant qu'hommes ou en tant que femmes *sans les naturaliser*, à savoir sans le fonder sur des déterminations biologiques ou psychologiques. Il s'agit, au contraire, de révéler à chaque fois les opérations et les dispositifs sociaux qui construisent de telles différences, dont la nature est alors structurellement sociale et historique. Par une telle approche, les études sur le genre opèrent ainsi une césure à l'égard d'une perspective comme celle de Carole Gilligan qui, pour contrecarrer l'abstraction de l'égalitarisme des droits et de la parité, réintroduisait finalement dans le discours des différences à nouveau essentialisées et figées dans leur détermination.

Toutefois, parallèlement à cette première opération de légitime problématisation, les études sur le genre ont tendance à en introduire une *deuxième*, plus difficile à accepter et de toute manière irréductible à la première : pour montrer le caractère socio-historique de la différence des sexes et dévoiler, voire même critiquer, les rapports de pouvoir qui se cachent sous une prétendue naturalité, les études sur le genre en viennent à critiquer comme *illégitime* et injuste la différenciation sexuelle en tant que telle, en raison même de son caractère *socio-historique*. Un tel caractère, qui rendrait la différenciation des sexes « arbitraire », c'est à dire contingente et sociale, en ferait alors *par principe* une source de domination et d'assujettissement des individus : afin de ne pas naturaliser la différence des sexes, on la perd, en la déclarant illégitime par principe.

C'est cette deuxième opération qui doit faire l'objet d'une critique, dont on exposera ici les principes théoriques généraux, et qu'on développera ensuite tout au long de la thèse. On peut d'abord constater qu'une telle opération implique une ontologie sociale bien précise établissant une *équivalence* complète entre la société et les rapports de pouvoir, entre catégorisations sociales et domination. Dans une approche genrée, il s'agit donc tendanciellement de critiquer la construction socio-historique *en tant que telle*, et non pas ses drives inégalitaires ou exclusives. Autrement dit, comme l'observe Françoise Collin, par une

¹⁰ Cf. notamment Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, cit., pp. 202-203. Cf. ainsi Paola di Cori, *Postfazione. Visione critica della storia e femminismo* in Joan Wallach Scott, *Genere, politica e storia*, éd. établie par Ida Fazio, Viella, Roma, 2013, pp. 249-304.

telle approche il s'agit non pas de contester l'inégalité, mais la *différence elle-même*¹¹, envisagée comme étant par principe le résultat d'une catégorisation contraignante et illégitime des individus qui en supprime la liberté. Ainsi, face à des discours qui scotomisent une partie de la réalité, le but d'une critique conduite dans les cadres du genre n'est alors pas celui de compliquer les catégorisations, d'en négocier le sens, ou de porter – comme le feront les saint-simoniennes dont nous allons suivre les traces – sur le plan du discours collectif et de l'ordre symbolique ces expériences et ces vécus qui en sont effacés. Le but est, exactement au contraire, celui de *soustraire autant que possible* les expériences, les pratiques, la vie même, à toute catégorisation et à tout discours collectif : non pas se demander « à quelle culture sexuée nous aspirons »¹², mais échapper le plus possible aux mailles de la culture et de ses formes, quelles qu'elles soient.

Dans sa forme la plus générale, la critique que nous pouvons formuler à l'égard d'une telle approche est la suivante : pour autant qu'elle fait coïncider les différences et les catégorisations sociales, dont la différenciation des sexes, avec des rapports de pouvoir dont il faut se libérer pour être libres, une telle approche doit au fond *présupposer un sujet* qui précéderait toute catégorisation et auquel dont celles-ci s'appliqueraient. Il faut donc reconnaître qu'au cœur d'une telle approche, dans la mesure où elle produit une coïncidence entre rapports de pouvoir et différenciations sociales, surgit alors comme un présupposé l'idée d'un sujet asocial, pouvant être abstrait de toutes relations, et originairement libre, comme dans un état de nature. Une telle abstraction présente une forme spécifique et nouvelle par rapport à celle qui caractérise le discours sur l'égalité formelle tel que nous l'avons décrit : le mouvement abstraitif procède dans ce cas vers la *singularité*, vers une identité singulière pouvant être dégagée de toute différenciation et catégorisation, et non pas vers l'*universel* de l'humanité, du sujet des droits de l'homme¹³. Il ne reste pas moins que la présupposition de ce sujet singulier précédant les catégorisations et les différences sociales, et qui est considéré comme étant la *mesure* de leur caractère arbitraire et illégitime, constitue un engagement ontologique majeur, surtout pour une perspective qui se veut caractérisée par une opposition à l'idée de nature – métaphysique, biologique ou psychologique – comme fondement d'un discours, d'une norme, ou d'une critique.

Si au cœur des analyses conduites dans le cadre du « genre » se recèle alors une telle abstraction, nouvelle expression de l'idéologie moderne et de notre difficulté à comprendre et à penser notre vie collective, alors ces études, au lieu de retrouver une partie de la réalité effacée par les discours sociaux, risquent de cacher à leur tour d'autres expériences. Il faut ainsi

¹¹ Françoise Collin, *Parcours féministe*, cit., p. 105.

¹² Françoise Collin, *Parcours féministe*, cit., p. 103.

¹³ Cf. Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris, 2013.

distinguer, d'une part, la réalité des vécus singuliers qui sont écrasés injustement par les catégorisations sociales existantes et auxquels on voudrait faire une place, et, d'autre part, des *discours sur la singularité*, tels qu'ils sont élaborés et produits dans l'arrière plan théorique des études sur le genre. La singularité dont on parle et qui émerge comme présupposé de cette approche, ne serait alors pas un plan de réalité, mais un discours, dont il faut se demander quelle partie de la réalité ne parvient pas à penser et à quoi il fait écran.

Françoise Collin répondait par exemple à une telle question en écrivant : « même si le devenir femme n'est pas fondé en nature, il est inscrit séculièrement non seulement dans une structure sociale, mais dans une histoire, à la fois objective et singulière, dans un récit de générations, dans un rapport spécifique au père, à la mère, biologique ou symbolique, récit qui n'est pas encore près de s'éteindre »¹⁴. Ce qui se perd pour elle alors dans l'effacement abrupte, dans la mesure où il est *idéologique*, de la différence des sexes, c'est la possibilité de penser une existence personnelle qui s'est faite aussi par ce nom de « femme », ou d'articuler le sens de cette différenciation des sexes, telle qu'elle s'est faite dans une histoire, une histoire importante parce que, en elle, de la liberté a pu être transmise. Pour certaines, quelque chose de précieux, un récit encore à démêler, reste caché au cœur de ce mot, « femmes », en raison même de la possibilité d'en négocier le sens, d'en transformer les frontières, d'en prendre les distances pour le retrouver : ce n'est pas ainsi pour toutes, mais en effacer la possibilité, c'est effacer une partie de l'expérience personnelle et collective, en masquant ainsi ces opérations de différenciations par lesquelles on la pense, on la découvre, voire même on la transforme.

Parallèlement à un voilement du sens de ces expériences, une autre difficulté émerge si on se tient exclusivement dans les cadres conceptuels d'une approche genrée : le *mythe* de pouvoir être au-delà de toute catégorisation et de toute différenciation, sans engager un conflit pour la transformation des idées sociales et du sens social de la différenciation, a comme conséquence de nous laisser la merci des idées et des valeurs établies, qu'on s'en aperçoive ou pas. La critique elle-même s'en trouve minorisée, bloquée et figée par des présupposées qu'elle ne parvient même pas à apercevoir : lorsque on est pris par l'image de notre singularité et on renonce à comprendre la réalité de ce à quoi on tient, de ce qu'on voudrait voir pensé et reconnu dans la vie collective, l'ordre social et symbolique dans et par lequel nous parlons, pensons et agissons, reste inaltéré ou il n'est pas transformé par des pratiques de liberté que nous pouvons entreprendre à la première personne en relation avec d'autres.

L'enjeu de la thèse sera donc d'abord celui de montrer que, par une étude toute interne au dispositif conceptuel du genre, il nous est impossible de restituer la logique propres aux écrits des femmes dont nous allons suivre l'histoire – Olympe de Gouges et les saint-simoniennes

¹⁴ Françoise Collin, *Parcours féministe*, cit., p. 110.

notamment – ni à articuler la question de justice qui se formule dans les paroles de ces dernières. Dans les chapitres centraux de la thèse, la critique de l'interprétation d'Olympe de Gouges élaborée par Joan Scott vise ainsi à montrer quelles opérations conceptuelles une approche genrée risque enfin de masquer, pour mieux comprendre ensuite, notamment grâce aux rédactrices de *La femme libre* (1832-1834), l'importance qu'elles attribuaient à des lieux des « pensée en commun » entre femmes comme condition de l'élaboration d'un ordre d'idées au sein duquel leurs actions libres pouvaient se situer et prendre sens et force. La thèse montrera ainsi de quelle manière l'équivalence établie entre rapports de pouvoir et vie sociale, c'est une *abstraction* qui produit des effets d'inintelligibilité quant aux textes qu'elle devrait aider à analyser et à expliquer.

5.

Pour ne pas naturaliser la différence des sexes, pour ne pas faire de la nature, biologique ou psychologique qu'elle soit, une source de significations, de normes et d'attentes, on renonce à penser la différence : tel est l'impasse à la quelle une analyse du genre nous conduit. Tel est aussi le défi que nous relevons : comment est-ce qu'on peut alors *penser* une telle différence, *sans la naturaliser* pour autant ? Qu'est-ce que penser la différence ?

La réponse que nous allons donner, en prenant en contrepied l'énoncé inscrit au cœur du genre, c'est que penser la différence c'est la penser *socialement*. C'est-à-dire, tout d'abord, penser à ce qu'on dit et l'on découvre dès lors qu'on reconnaît que dans les opérations qui articulent une telle différence, en stabilisent ou en contestent la signification, les formes et les frontières, cette différence est pensée, socialement, et elle l'est aussi dans la mesure où notre vie, singulière et collective peut se penser en elle, par les opérations multiples de différenciation qui la constituent. La différenciation des sexes apparaît ainsi comme un point d'*opacité* de la vie sociale, une différence dont on ne maîtrise alors pas le sens ni quant aux formes de domination qui l'accompagnent, ni quant au travail de compréhension de la vie collective et de l'expérience qui se fait autour d'elle. Suzanne Voilquin, une des saint-simoniennes, écrira ainsi que l'égalité des hommes et des femmes, et la liberté de ces dernières, ont dégagé dans la société un *inconnu* qu'il faut au fur et à mesure articuler, penser, pour comprendre le sens d'une égalité et d'une liberté dont on ne dispose pas non plus d'entrée de jeu. La question de la différenciation des sexes constitue ainsi un lieu d'opacité, un inconnu qui se laisse connaître peu à peu, et peut-être toujours partiellement, par des pratiques sociales multiples, dont celles des saint-simoniennes

écrivant ensemble sur un périodique qu'elles avaient fondé afin de donner un sens et une forme à leur liberté de femmes libres.

Un travail collectif d'articulation se recueille ainsi autour de ce point d'opacité, où se façonnent par exemple les nouvelles formes d'alliance ou de filiation, où s'élaborent les attentes multiples, tout comme les conflits, qui les accompagnent. Mais il s'agit aussi d'un travail autour des *points de réel* que la question de la différenciation des sexes porte avec elle, autour du sens des actions qui impliquent le corps – des relations sexuelles à la transformation des organes, de l'engendrement à l'accouchement –, autour des actions dans lesquelles on fait l'épreuve d'un décrochage du symbolique et des formes sociales par rapport à des processus qu'on ne perçoit pas comme étant tout à fait institués, bien qu'ils soient signifiés socialement. C'est un tel travail qui a du mal à s'inscrire dans l'ordre symbolique, à prendre conscience de lui-même et à être reçu ainsi par des institutions politiques ou par le droit. Cette difficulté se révèle ainsi de manière saisissante dans la façon dont les institutions publiques et politiques ont articulé la question de la liberté et de l'égalité dans ses rapports à la différenciation des sexes, en la réduisant à une demande de droits individuels, ou dans l'embarras du droit, dans la transformation de l'institution du mariage et de la filiation, par exemple, ou dans la redéfinition des relations de paternité et de maternité à l'heure actuelle. Par exemple, les pratiques de transformation du droit français à cet égard se formulent et se réalisent plus par l'appel des individus à la Cour européenne des droits de l'homme que par une transformation des institutions nationales, comme celle du mariage, à partir de l'histoire de celle-ci, des ses changements au sein de la vie sociale, sous la forme d'un projet collectif qui se fait aussi à partir de la manière dont une telle différence est pensée socialement et non pas exclusivement sur la base d'une dialectique déclenchée par la revendication, même importante, de droits individuels.

Si l'on prend la mesure d'une telle situation, il devient alors d'autant plus important de savoir comment mener un travail symbolique d'articulation de ce qui se pense et se fait déjà autour des questions multiples s'engendrant autour de la différenciation des sexes, et de comprendre ainsi ensuite comment élaborer des outils de clarification pour penser mieux ce qui est encore pensé socialement de façon obscure. La thèse commence par indiquer l'une des pratiques qui peuvent aider à donner ces éléments de clarification : il s'agit d'une étude historique et sociologique, comme celui dont on parlera dans le premier chapitre consacré à la sociologue Marguerite Thibert qui avait publié en 1926 une œuvre sur le féminisme dans le socialisme français, s'inscrivant dans la tradition de la sociologie durkheimienne. Ce commencement nous permettra de dégager les caractères singuliers qu'une telle approche sociologique et historique prend du fait même de son objet – le féminisme et la liberté des femmes – qui ne va pas sans mettre le discours scientifique à l'épreuve des paroles et des

réflexions déjà élaborées au sein des mouvements féministes (les « mouvements de l'esprit » selon l'expression de Thibert), et de le questionner tout à la fois quant à la manière dont celle ou celui qui le formule a pu venir à la vie intellectuelle.

Dans cette thèse il s'agit toutefois tout d'abord de philosophie, à la fois dans l'objet considéré dans la première partie – l'élaboration d'un dispositif philosophique, chez Rousseau, pour la mise en forme de la question de la différence des sexes à l'époque moderne – mais aussi dans sa méthode. Qu'est-ce que la philosophie pourrait dire alors de la différenciation des sexes, si dans sa tradition elle l'a soit marginalisée soit renfermée dans des significations et des formes qui excluaient les femmes d'une prise de parole philosophique et justifiaient leur mise à l'écart du savoir et de la politique, ainsi que leur dépendance au sein de la famille ? Cette question mérite d'être posée, d'autant plus que, à l'heure actuelle, les voix qui se lèvent pour problématiser l'approche en termes de genre ou pour critiquer celle axée exclusivement sur l'égalité formelle, et qui donc permettent de rouvrir la question de savoir ce qu'est qui est en jeu dans la différenciation des sexes, ce sont des voix philosophiques. Ce qui caractérise ces approches, c'est un passage sur les bords de la philosophie, pour revenir à elle avec un regard transformé : cela se fait par la politique, l'histoire, la littérature, la religion, les sciences sociales ou par la recherche d'une autre ligne de discours au sein même de la tradition philosophique, notamment à compter du XX^{ème} siècle.

Dans cette thèse l'accès à la question de la différenciation des sexes dans son rapport à l'ordre social et politique moderne s'élabore tout d'abord à partir des paroles des femmes qui, depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, ont commencé à interroger la philosophie politique quant à sa capacité non pas seulement d'élaborer des discours qui ne faisaient pas tort à leurs besoins et aspirations, mais de saisir et de comprendre les changements d'une vie sociale dans laquelle leur liberté et leur égalité commençaient à devenir l'objet d'un désir et d'une recherche de leur part. Dans leurs discours, les opérations par lesquelles le sens du mot « femmes » est négocié, au même temps que les concepts de *liberté* et d'*individu* en résultent problématisés et transformés, révèlent ainsi que la signification de ces concepts se façonne dans leur usage, dans des pratiques qui relancent l'articulation de leur sens et d'autres qui le stabilisent, et qui excèdent alors structurellement ce qu'un philosophe peut en imaginer par une simple analyse logique. De la sorte, il est devenu clair que, dans les discours philosophiques, l'affirmation moderne de la liberté et de l'égalité des individus, accompagnée d'une exclusion des femmes de la vie intellectuelle et politique, ne pouvait pas être envisagée – comme le fait souvent la doxographie philosophique en se référant aux *préjugés des philosophes* – dans les termes d'un *défait de raisonnement* qu'on pourrait dépasser simplement par un surplus de *logique*. Le problème s'est posé ainsi de savoir comment la philosophie pouvait acquérir *un regard sur elle-même*, sur les

concepts qu'elle mobilise, sur les formes de domination qu'elle reproduit, sur les préjugés qu'elle légitime et qui sont partie constitutive de ses concepts, si un tel regard ne peut pas naître *du simple examen des contradictions* discursives ou de la logique des concepts. Le problème est de taille : son enjeu est la possibilité pour la philosophie de se constituer comme un savoir capable de *penser la société moderne* dans l'épreuve que la liberté des femmes représente pour celle-ci et pour l'idée même d'individu qui se forge en elle.

Face à un tel problème, un savoir socio-historique comme celui qui commençait à s'élaborer chez Marguerite Thibert nous semble pouvoir armer la philosophie d'une compréhension qu'elle ne parvient pas à acquérir dans son isolement. Ce savoir permet de déclencher, dans la philosophie, un mouvement d'altération de ces concepts et de son auto-compréhension même¹⁵, qui se fait dans ce cas tout d'abord par une genèse de la question moderne de la différence sexuelle comme un problème social concernant la possibilité même de l'intelligibilité et de la praticabilité de l'ordre moderne ainsi que le sens du projet démocratique se dégageant en son sein. En revenant ainsi au moment de la Révolution, avec Olympe de Gouges, et au début du XIX^{ème} siècle, avec les saint-simoniennes, dans une période où on commençait à s'interroger sur le sens de l'événement politique que la Révolution avait été et sur la forme de vie qui pouvait s'ouvrir à sa suite, on a pu penser la question de la différenciation sexuelle comme un problème théorique et politique qui interroge dans ses fondements la philosophie politique elle-même. La problématisation du discours de la philosophie politique moderne, la dénonciation de son incapacité de resituer avec justice les aspirations des femmes prenant la parole dans une telle conjoncture et d'expliquer la nouveauté d'une société dans laquelle apparaissait leur liberté, nous a permis de dessiner en creux le type de pensée pratique et de savoir théorique dont ces femmes étaient en quête pour penser leur liberté et sa réalisation.

C'est un tel mouvement qui permet d'élaborer un *nouveau récit*, qui ne fait pas coïncider alors la « première vague » du féminisme avec le mouvement suffragiste et la revendications des droits politiques ou civils, mais qui remonte en arrière, dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, en y retrouvant une politique et une autre pratique de la liberté des femmes. Ces femmes – les saint-simoniennes ou certaines des « femmes de 1848 » – relient directement la question de leur différence à la nécessité de donner un sens et une forme à une existence collective pensée comme la vie d'une société, dont l'organisation pratique et institutionnelle, l'ordre symbolique des idées et des croyances, se transforment dans le temps aussi par les pratiques de ceux et de celles qui négocient le sens de ces idées et la forme d'une telle organisation, pour comprendre et réaliser la liberté politique à laquelle ils aspirent. Une telle expérience politique et les réflexions qu'elle a nourri ne sont pas envisagées dans la thèse

¹⁵ Dans le sens introduit et développé par Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, Paris, Gallimard, 2013.

comme une expression de la « vraie première vague », mais plutôt comme ce qui permet de sortir d'une idée du féminisme comme mouvement ondulatoire, fait d'explosions et de reflux, de revendications séparés les unes des autres. On propose plutôt de voir dans une telle politique une *tension interne* aux différents féminismes, une possibilité de radicaliser et relancer la question politique de la différenciation des sexes et de la liberté des femmes qui peut s'ouvrir en leur sein.

Il s'agit aussi de reconnaître les enjeux d'un féminisme dont le signifiant maître n'est pas celui d'*égalité* (l'égalité formelle entre les hommes et les femmes ; la réaction, par une pensée de la différence qui tend à figer les déterminations sexuées, à une égalité perçue comme ressemblance ; enfin, dans le cadre du genre, l'égalité des singularités dans l'indétermination et le vide imaginaire des différences instituées), mais celui de *liberté*. L'enjeu devient ainsi celui d'articuler un sens et une pratique de la liberté qui ne soit pas celle de l'individualisme, pour ensuite comprendre de quelle manière une telle liberté affecte la compréhension et la recherche de l'égalité dans la réorganisation de la vie collective. C'est à ce moment aussi que l'approche philosophique se révèle après-coup important et incontournable : l'analyse philosophique nous permet de dégager la nécessité interne d'un discours, le point dans lequel le raisonnement trouve en lui-même sa force de contrainte, en montrant ainsi par ce biais que les concepts d'individu, de liberté et d'égalité, qu'Olympe de Gouges et les saint-simoniennes mobilisent n'ont pas la même logique que ceux qui sont employés dans la philosophie contractualiste et jusnaturaliste moderne.

Une enquête sur les questions politiques associées à la différenciation des sexes qui se focalise tout d'abord sur la question de la liberté, permet aussi de mieux comprendre les termes du conflit que des femmes avaient engagé, à compter de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, avec la philosophie contractualiste et avec la pratique politique et juridique qui se fondait sur une telle doctrine depuis la Révolution. Par notre approche qui combine une perspective doublement décalée sur la philosophie – celle des femmes qui la questionnent et celle qu'on peut porter sur elle lorsqu'on la met à l'épreuve d'un regard socio-historique et des demandes qui l'investisse depuis la Révolution – il devient ainsi possible de reconnaître des problèmes théoriques qui la traversent mais qui restent déposés sur le fond du raisonnement et ne parviennent alors pas à entraver la clôture d'une telle philosophie sur elle-même, au détriment de la réalité.

Notamment quant à la philosophie de Rousseau, que nous allons questionner dans la première partie de la thèse, il s'agit alors par ce regard doublement décentré de reconnaître l'existence d'une question qui caractérisait l'excentricité de sa position par rapport au contractualisme. Par une altération de celui-ci, Rousseau réfléchit sur le fondement tacite de la

souveraineté du peuple, à savoir sur les racines sociales de l'ordre politique moderne, une fois coupé desquelles celui-ci ne peut pas advenir dans l'histoire. Parmi ces conditions du possibilité du contrat social, Rousseau posera la famille, comme le lieu où se forge l'éducation des citoyens et se prépare une adhésion à l'organisation politique que le contrat devrait refonder, un « amour de la loi » qui dépasse les égoïsmes et les intérêts particuliers du monde moderne. Rousseau, bien qu'il soit d'habitude considéré comme l'emblème même du contractualisme, en a produit une altération significative qui a porté celui-ci à son degré de tension maximale : ainsi on peut lui accorder le mérite d'avoir entrevu et nommé, parmi les premiers et en friction avec son dispositif conceptuel, le problème fondamental de la vie sociale moderne, celui des fondements sociaux d'un ordre politique axé sur la liberté des individus.

Toutefois, dans et par la solution qu'il donne à un tel problème, Rousseau perd l'ouverture de son discours, sa prise sur la réalité, la possibilité de se tenir à l'hauteur de la question qu'il avait ressenti : cette clôture du discours se fait exactement au moment où, pour penser les conditions sociales et non contractuelles du contrat social, il en vient à élaborer une théorie de la différence sexuelle et de la place des femmes au sein de la société moderne. C'est en effet à ce moment, lorsqu'il se pose la question de savoir ce qu'une femme voulant accéder à la vie politique et intellectuelle, veut trouver dans le monde, et renfermant aussitôt une telle question, il parle des femmes à leur place, il clôture la possibilité de leurs paroles et d'une compréhension des aspirations et des attentes que travaillaient la vie sociale dans la direction d'une transformation démocratique de ses institutions politiques. Mais sans pouvoir penser les racines sociales d'un tel ordre politique, en recouvrant les paroles, les aspirations, les pratiques des femmes cherchant leur liberté, on laisse dans l'impensé et l'obscurité l'idée même de démocratie.

C'est une telle idée qui se trouve alors relancée, à la fois chez Olympe de Gouges et chez les saint-simoniennes, au moment même où celles-ci posent le problème de leur liberté et révèlent de ne pas pouvoir la comprendre dans ses racines et visées dans les cadres offerts par la philosophie politique moderne. Leur réflexion politique nouvelle se reformule ainsi dans des pratiques politiques et de pensée dans et par lesquelles se produit une intensification de la liberté, dans son sens et dans sa mise à l'œuvre au sein d'une vie sociale en transformation. Olympe de Gouges et les saint-simoniennes retisseront ainsi le sens différent de leur liberté à partir d'une revendication de l'importance de pouvoir parler en première personne, dans la politique et dans l'élaboration d'un savoir pratique et symbolique qui articule les idées et les formes émergentes au sein de la société.

Ces femmes chercheront ainsi des pratiques de liberté – de liberté individuelle et collective – par lesquelles ouvrir leur horizon de vie et ne plus être des « somnambules de la

société »¹⁶ qui dorment tout en parlant et en agissant, en reproduisant des normes irréflechies, mais pour pouvoir enfin vivre d'une vie sociale agir en elle et à sa transformation. C'est alors de ces pratiques de liberté que la thèse étudie le sens et la portée, dans l'altération qu'elles produisent des concepts philosophiques fondamentaux de la philosophie politique moderne. Ces pratiques d'échange, de parole, de discussion entre femmes, ne se dissocient pas des transformations sociales et des manières dont on les élabore et on les articule dans un nouvel ordre symbolique qui offre le milieu dans lequel la vie des femmes libres peut devenir possible et réelle. Si alors dans ces pratiques la liberté connaît une intensification et une transformation de son sens, c'est qu'en elles ces femmes ne jouent pas seulement une idée, mais la vie même.

¹⁶ Suzanne, « Discours adressé le 2 décembre à la Famille de Paris, réunie en Assemblée générale », I, 9, p. 101.

Premier Chapitre

Marguerite Thibert: sociologie, socialisme et féminisme.

Introduction de la problématique

1. LE FÉMINISME DANS LE SOCIALISME FRANÇAIS DE 1830 À 1850: PAROLES DE FEMMES ET VIE INTELLECTUELLE MODERNE

C'est en 1926 que l'un des premiers ouvrages consacrés aux rapports entre socialisme et féminisme voit le jour. Son auteure est Marguerite Thibert, qui avait fait sa thèse, dont le livre est issu, sous la direction de Célestin Bouglé. L'ouvrage, paru sous le titre de *Le Féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*¹, marque à bien des égards une discontinuité dans le champ de la sociologie naissante. Il se propose en effet d'y introduire une question nouvelle, celle de comprendre comment un ensemble de discours et de pratiques, qui mettent à thème la

¹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Marcel Giard, Paris, 1926. Sur Marguerite Thibert, voir notamment les études de Françoise Thébaud : Françoise Thébaud, « Les femmes au BIT (Bureau international du travail) : l'exemple de Marguerite Thibert », in Jean-Marc Delaunay et Yves Denéchère (dir.), *Femmes et relations internationales*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2006, p. 177-187 ; Id., « What is a transnational life ? Some thoughts from Marguerite Thibert's career and life (1886-1982) », in Oliver Janz & Daniel Schönplflug (dir.), *Gender History in a Transnational Perspective: Biographies, Networks, Gender Orders*, Oxford-New York, Berghahn Books, 2011 ; Id., « Réseaux réformateurs et politiques du travail féminin. L'OIT au prisme de la carrière et des engagements de Marguerite Thibert », in Isabelle Lespinet-Moret et Vincent Viet (dir.), *Politiques sociales transnationales. Réseaux réformateurs et Organisation internationale du travail*, Presses Universitaires de Rennes, 2011 ; Id., « Écrire la biographie de Marguerite Thibert (1886-1982). Itinéraire d'une recherche » in *Modern & Contemporary France*, November 2012, 20 (4), pp. 421-435 ; et enfin Id., *Le XX^e siècle des femmes : autour de Marguerite Thibert* à paraître aux Editions Les Belles Lettres, Paris. Elle a également traité des rapports entre féminisme et socialisme : Id., *Socialisme, femmes et féminisme*, Paris, Fondation Jean Jaurès, 2010.

Sur Marguerite Thibert et ses enquêtes sur les saint-simoniennes voir aussi Christiane Veauvy, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848) » in Christiane Veauvy et Laura Pisano, *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, Paris, Armand Collin, 1997².

transformation des rapports entre les sexes et qui ont pris forme en France à la suite de la Révolution, ont pu manifester un problème auquel nos sociétés, en se constituant comme modernes, n'ont pas cessé de s'affronter. Son livre inaugure ainsi une forme inédite d'interrogation : des femmes analysent l'histoire de la politique pratiquée par d'autres femmes, en s'écartant à la fois de la reconstruction biographique et de la description d'actions et de revendications particulières attribuées à un groupe d'individus². Leur propos est au contraire celui d'analyser, par le biais d'une telle histoire, une tension qui semble concerner à la fois la constitution de l'ordre moderne lui-même – avec ses formes d'éducation, de politique et de normativité (des mœurs jusqu'aux lois) – *et* la pensée qui voudrait le saisir.

A ce propos, la dizaine de pages qui introduisent l'ouvrage méritent spécialement notre attention. Marguerite Thibert y caractérise le type de *regard* qu'elle porte sur les rapports entre le socialisme et le féminisme, et qui seul peut faire en sorte qu'un tel champ d'enquête se présente non pas comme un objet particulier de reconstruction historique, mais comme une occasion d'analyse de la totalité de la vie sociale postrévolutionnaire ainsi que de problèmes qui, ayant fait surface à cette époque, persistent au moment même où elle écrit. Par sa démarche, elle nous donne ainsi la possibilité de soustraire la question de la liberté des femmes à un champ de problématiques préalablement déterminées, voire à d'un domaine d'études particulier et séparé. De telle manière, elle nous aidera à faire l'expérience d'une surprise, à reconnaître qu'au fond, lorsque nous nous intéressons aux rapports entre les sexes ou à la liberté des femmes, nous ne savons pas d'entrée de jeu ce qui y est proprement en cause, s'il s'agit des droits subjectifs et naturels des individus, ou des mécanismes d'inclusions et d'exclusion de la démocratie politique, ou bien d'autre chose encore. Quoique ces problématiques semblent se donner à nous enveloppées d'une évidence quant à leur sens, aux mots et aux références qu'elles mettent à l'œuvre, force sera de reconnaître que rien n'est donné et que ce qui semblait aller de soi se complique sous nos yeux et

² Cf. Isabelle Ernot, « L'histoire des femmes et ses premières historiennes (XIX^{ème} – début XX^{ème} siècle) », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2007/1, n.16, pp. 165-194. Cf. aussi, pour la première partie du XIX^{ème} siècle : Karen Offen, « The beginnings of "scientific" Women's History in France, 1830-1848 », in *Proceedings of the 11th annual meeting of the Western Society for French History*, 3-5, 1983.

revient à nous comme un problème. Le fil reliant les questions qui pourront ainsi émerger sera la trace que nous suivrons au long de cette première partie.

1.1. Faits historiques et mouvements des esprits

Ce qui définit, selon ses propres mots, l'approche de Marguerite Thibert, jusqu'au choix de la période à traiter, c'est une marginalisation des « faits historiques »³, au profit de la considération et de l'interrogation des « mouvements des esprits »⁴. Une telle expression pourrait nous égarer, nous amenant à opposer une réalité pratique et concrète au domaine autonome de la conscience et de ses productions. Mais c'est en effet, pour l'auteure, exactement le contraire, car ce qu'elle vise proprement c'est le dépassement d'une telle opposition. Celui-ci s'opère d'abord par l'identification d'un niveau de réalité spécifique, qui est, d'après Marguerite Thibert, ce vers quoi s'orientent véritablement les pratiques et les discours qu'elle étudie. Ce niveau de réalité, c'est la société nouvelle qui, au début du XIX^{ème} siècle, aspire à naître et « s'enfante péniblement »⁵. Les faits historiques – les changements de gouvernements, les conflits, les batailles – ne seraient alors autre chose que les phénomènes de surface, ou les éléments particuliers, du processus de formation laborieuse d'une société nouvelle, d'une « démocratie moderne »⁶ avec ses institutions en train de se faire et « ses espérances encore irréalisées »⁷, des aspirations rendues tangibles par la Révolution et les événements des années '30 et qui n'avaient pas encore trouvé leur pleine forme d'actualisation⁸.

Ce processus, ces institutions en formation et ces espérances semblaient requérir, pour être saisis, dans la logique et la consistance qui leur est propre, quelque chose de plus que la considération de faits et d'événements isolés. Plus précisément, leur compréhension ne paraissait pas pouvoir aller sans celle des

³ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

⁴ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

⁵ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

⁶ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

⁷ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

⁸ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I. Ici la référence est évidemment à la Révolution de Juillet (27, 28 et 29 juillet 1830, dites les Trois glorieuses) à la suite desquelles fut instaurée la Monarchie de Juillet de Louis-Philippe I^{er}, mais aussi aux révoltes des ouvriers tisseurs lyonnais, les canuts, à Lyon (1831-1834).

contraintes, des finalités et des transformations symboliques qui se trouvaient manifestées sur le plan des « mouvements des esprits ». Avec une telle expression, comme l'architecture de son livre le témoigne, Marguerite Thibert n'indique pas seulement des élaborations théoriques (auxquelles elle consacre notamment la première partie de son ouvrage), mais aussi la compénétration d'une réflexion et d'une pratique s'appelant l'une l'autre, même dans des formes de friction ou de réajustement réciproque. Cette compénétration est en effet l'objet de la deuxième partie de son livre, principalement consacrée aux femmes saint-simoniennes qui, d'après elle, avaient dû rechercher, plus que les hommes actifs dans leur même mouvement, une telle articulation interne entre la pensée et l'action⁹.

Dans ses analyses, il ne s'agit alors pas pour elle de repérer des moments d'*application* de la théorie à la pratique, mais d'étudier des théories qui prétendraient d'avoir *elles-mêmes une dimension pratique*, ainsi que des actions qui reconnaîtraient, dans leur propre développement, *la nécessité d'une compréhension* de la réalité et d'une *signification* nouvelle de certaines de ses aspects. Ce que Marguerite Thibert recherchait était alors plutôt de l'ordre des expériences dans lesquelles – comme l'écrivait la saint-simonienne Désirée Veret dans un passage repris par l'auteure – il s'agissait « de faire entrer la théorie *dans* l'action »¹⁰, ce qui est bien différent de vouloir *l'appliquer* à la matière brute d'une action qui resterait à orienter de l'extérieur.

C'est ainsi que le livre de Marguerite Thibert se concentre sur les pratiques et sur les élaborations théoriques de ceux et de celles qui envisageaient, avec une lucidité plus ou moins grande, les actions et les événements particuliers à la lumière des problèmes posés par une vie sociale qui était en train de se faire dans ses formes d'organisation pratique et institutionnelle, mais aussi dans ses formes de pensée. Ce sont notamment ceux et celles pour qui les efforts d'avoir une prise sur

⁹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I ; p.195.

¹⁰ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I, p.238, je souligne. Marguerite Thibert cite ici Désirée Veret, qui très jeune avait participé au saint-simonisme et avait ensuite fondé, en 1832, avec Marie-Reine Guindorf la revue « La Femme Libre ». Elle écrit ces lignes à la fin des années '60, lorsque, âgée de presque quatre-vingt ans, elle souhaite que les nouveaux mouvements socialistes puissent garder ce lien intime entre théorie et action. Dans une telle perspective, elle avait invité Considérant à susciter un mouvement d'études sociales qui complèteraient les inventions pratiques des socialistes. Sur Désirée Veret, voir le livre de Michelle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1993.

un tel processus s'accompagnaient du désir et de la nécessité de mieux comprendre la réalité sociale en transformation et de lui donner un sens, pour enfin se disposer pratiquement par rapport à celle-ci¹¹.

Faire référence aux mouvements des esprits, comme Marguerite Thibert le fait, signifie alors d'accomplir ces deux opérations : d'une part, se donner comme objet d'étude, et, peut-être plus proprement, comme horizon d'intelligibilité des actions et des pensées, un ordre collectif de normes et d'idées – ce qu'elle appelle société – qui est à la fois une *réalité* et un *projet* ; et d'autre part, saisir ce qu'est pour les individus que penser et agir à l'intérieur d'une telle société. C'est analyser les contraintes qui pèsent ainsi sur leurs discours et leurs pratiques, la façon dont ils se disposent par rapport à celles-ci et les manières dont ils s'appliquent à donner un sens à ce qui leur arrive dans une telle société en transformation. Cela reviendrait au fond, on pourrait le dire ainsi, à s'interroger *sur ce que sont des mouvements qui affectent les esprits* au sein d'une telle société. Et pour ce faire, afin de saisir une telle articulation complexe entre pensées, pratiques et transformations sociales à partir du rapport entre féminisme et socialisme, Marguerite Thibert a cherché ses matériaux et ses instruments théoriques du côté d'une enquête historique tout à fait singulière. C'est une recherche historique qui se trouve en effet à reconnaître un *objet nouveau*, cette réalité collective en transformation qui dépasse et comprend en soi les faits historiques, et dont l'enquête semble pour elle devoir nécessairement passer par celle des "mouvements des esprits".

1.2. La nouveauté du « féminisme » surgissant dans le socialisme français

C'est à partir de ces questions et d'une telle orientation théorique, que Marguerite Thibert rencontre les écoles socialistes des années '30-'50 du XIX^e siècle, envisagées comme le lieu privilégié dans lequel voir apparaître et se façonner « le problème des droits de la femme et de son rôle dans la société »¹². Un tel problème

¹¹ Marguerite Thibert marque notamment une distance entre les formulations romantiques des thèses sur la société et les rapports entre les sexes, visant surtout à émouvoir les sentiments, et celles qui cherchent, au contraire, à éclairer les esprits : Marguerite Thibert, « A propos de Féminisme. Simple mise au point », *La Réforme sociale*, 46^e année, 1926, pp. 541-548, notamment p. 543.

¹² Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. II.

avait en effet déjà fait surface auparavant, observe-t-elle, pendant la Révolution française notamment, qui, en posant la question des droits de l'homme, « avait fourni l'occasion de réfléchir sur ce terme, *homme*, et sur les relations respectives des deux sexes. Condorcet, Olympe de Gouges et Théroigne de Méricourt, comprenant ce mot sous son acception la plus large, avaient défini les principes essentiels qui règlent les droits de tout *être pensant* »¹³. La question de savoir ce qu'est l'homme, une fois la différence des sexes posée, y avait été déjà infléchi d'une façon singulière : elle avait pris la forme du problème des droits et de la juste existence dans la vie associée de tout humain en tant qu'*être pensant*.

Pourquoi alors ne pas se tenir à cette première émergence du problème des rapports entre les sexes? Pour deux raisons essentiellement, nous répond Marguerite Thibert : d'une part, ce n'étaient à ce moment-là que des *personnalités isolées* (telles que Condorcet ou Olympe de Gouges) qui avaient pris la parole pour soulever le problème. Celui-ci avait donc connu une émergence ponctuelle et hasardeusement liée à la singularité de certaines personnalités. D'autre part – et c'est la raison la plus importante pour l'auteure – ces voix « avaient plaidé du point de vue *du droit personnel* »¹⁴, c'est-à-dire en se bornant au plan de l'individu et de ses droits naturels et subjectifs. On avait ainsi minorisé la portée de la question qui interrogeait les implications d'une politique faite par, et destinée à, des êtres explicitement assumés comme des êtres pensants.

On ne se prononcera pas pour l'instant sur le bien fondé de cette description des débats révolutionnaires¹⁵. Ce qui nous intéresse ici est de tracer les contours de ce que Marguerite Thibert cherche à déterminer *par différenciation* à partir d'une telle image. Ce qui faisait défaut pendant la Révolution, c'était, d'après elle, ce qui aurait permis au problème du rapport entre les sexes et de la liberté des femmes de se

¹³ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I., je souligne.

¹⁴ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. II.

¹⁵ Cf. pour un regard sur le rapport femmes-Révolution au-delà de l'étude de certaines personnalités saillantes, le livre de Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Alinea, Aix-en-Provence, 1988. Et aussi : Christine Fauré, *La Démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 ; Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988 ; Geneviève Fraisse, *Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIX^e siècle*, in *Stratégies des femmes*, Tierce, Paris, 1984, pp. 375-390. Cf. Id., *Les femmes et leur histoire*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 259-296.

poser sur un plan autre que celui des individus, de leurs intérêts et droits. Pour qu'un tel déplacement s'accomplisse, il avait fallu pouvoir le regarder différemment, à partir d'un point de départ autre que celui de l'extension des droits politiques et civils à un ensemble d'individus. Cet autre point de départ avait été posé par les écoles et les penseurs socialistes¹⁶. Et il consistait, d'après l'auteure, comme nous avons commencé à le voir, dans la centralité attribuée à cette société démocratique¹⁷ en formation, dans laquelle des nouvelles formes d'agencement entre la pratique et la pensée étaient recherchées.

Dans une telle perspective, le problème théorique et politique n'était plus celui de l'extension des droits individuels mais plutôt celui de *comprendre* quel type spécifique de difficultés et de tensions l'égalité entre les sexes et la liberté des femmes avait pu engendrer mais aussi manifester dans une telle société¹⁸. Le problème des rapports entre les sexes, posé depuis la société nouvelle qui « aspire à naître », se transforme ainsi structurellement et fait alors appel à la recherche d'une compréhension qui demande à accomplir un double mouvement. Il s'agit, d'une part, de saisir le problème du rapport entre les sexes et de la liberté des femmes à l'hauteur de la vie sociale, de son organisation pratique, symbolique et idéelle, et, d'autre part, de faire de ce problème un levier pour mieux penser l'ensemble de la société moderne et son ordre spécifique. C'est ce que Marguerite Thibert appelle une « *théorie sociale* du rôle de la femme et de sa destinée »¹⁹, qui envisage une meilleure compréhension à la fois de la différence sexuelle *et* de la société, de l'une par l'autre, et réciproquement. Les écoles socialistes françaises de la première partie du XIX^e siècle étudiées par l'auteure seraient alors d'après elle le lieu où voir se façonner et s'explicitier pour la première fois un tel type d'enjeu.

Ce qui rend important, voire nécessaire, pour Marguerite Thibert, de partir du socialisme pour articuler la question des rapports entre les sexes, tient avant tout au fait que, quelle que soit la question traitée, celle des femmes ou celle des travailleurs, les socialistes y réfléchissent sans viser une « amélioration *immédiate* de *leur* situation »²⁰. De cette brève citation il faut retenir deux éléments. D'une part, le problème considéré n'est pas conçu ni comme une question exclusivement

¹⁶ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. III-IV.

¹⁷ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. I.

¹⁸ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. I.

¹⁹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. I.

²⁰ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. IV.

individuelle et subjective ni comme une question isolée. Ce qui fait que, par conséquent, leur visée pratique et théorique ne soit pas l'amélioration ponctuelle d'une situation qui pourrait être définie par quelqu'un comme *étant la sienne et exclusivement la sienne*. Ainsi conçu, le socialisme porte en somme en soi l'exigence de ne pas se tenir simplement à des solutions locales ou à des arrangements partiels, mais de repenser la *totalité* de la vie sociale, ce qui arrive aussi au moment où la question des rapports entre les sexes vient à être posée.

D'autre part, la différence spécifique de ces penseurs se manifeste aussi sur le plan de la temporalité de leur pratique. Ce n'est pas en effet une transformation *immédiate* qu'ils visent, parce que la recherche d'une certaine compréhension de la réalité collective et des possibilités qu'elle recèle vient à *éloigner l'action* et à en *altérer*, en quelque mesure, *le sens*. L'exigence d'une certaine suspension par rapport à la pression de l'action immédiate se manifeste ainsi dans l'activité de ces socialistes – ou de certains d'entre eux – comme un *problème à maîtriser*, pour que la pensée et la pratique se répondent sans trop se rapprocher jusqu'à défaire la spécificité de leurs puissances réciproques, et sans pourtant s'éloigner jusqu'à se perdre. Dans ce sens, alors, l'importance que Marguerite Thibert attribue aux « mouvements des esprits » et à l'articulation interne entre pensée et pratique qui les caractérise, n'est pas un *parti pris* théorique, mais s'impose au contraire à partir du champ même d'enquête qu'elle s'est donné. Plus précisément, on pourrait avancer l'hypothèse que sa façon même d'envisager le problème de l'articulation entre la pensée et la pratique, et de le considérer comme strictement lié à l'expérience de la transformation de la vie collective, n'était pas possible depuis toujours, mais seulement après un certain ensemble d'événements et d'expériences politiques et de pensée. Parmi ces expériences figurent celles qui se sont produites au sein des écoles socialistes françaises de la première partie du XIX^{ème} siècle et qui caractérisent le « féminisme » qui les avait traversées.

Si c'est un tel travail sur les liens entre pensée et pratique qui caractérise les écoles socialistes étudiées par Marguerite Thibert, ce sera alors important de considérer la manière dans laquelle ce travail se reconfigure lorsque les réflexions socialistes sur les femmes, d'abord formulées par des hommes, sont reprises et transformées par certaines femmes de ces écoles²¹. Parmi les problèmes touchés il

²¹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. IV.

y en a – écrit Marguerite Thibert – qui sont pour ces femmes des *problèmes directement vitaux*²². Ils soulèvent alors forcément la question de savoir comment ne pas faire d'un problème qui est directement vécu dans l'existence concrète et singulière, et qui l'investit de toute sa dureté, un besoin particulier d'amélioration d'une situation particulière, personnelle ou d'un groupe. Sous une forme nouvelle s'impose ainsi le problème d'élaborer une pensée et une pratique qui ne soient pas enfermées dans un point de vue et des intérêts singuliers, mais qui, tout en s'enracinant dans des *impasses directement vitales*, puissent y faire ressortir des questions et des nœuds *incontournables* pour la compréhension de la vie collective moderne en tant que telle.

1.3. La vie intellectuelle

Afin de mieux comprendre ce dernier mouvement, il nous faudra compléter la lecture des pages introductives du livre de Marguerite Thibert. Nous avons vu émerger déjà trois éléments qui caractérisent le fond de son regard et de sa perspective de recherche : d'abord, la mise à thème des mouvements des esprits, dans le sens que nous avons déterminé, et une marginalisation conceptuelle des faits historiques isolés. Ensuite, l'inscription des actions et des pensées dans l'horizon d'une « société nouvelle [qui] aspire à naître »²³ et des transformations qui affectent son ordre pratique et symbolique. C'est ce qui l'amène à considérer la question des rapports entre les sexes comme excédante le problème des droits individuels. Et enfin, le rapport entre, d'une part, la recherche et le désir d'une compréhension de la réalité et, d'autre part, l'action, qui se trouve ainsi altérée dans son sens et dans sa temporalité.

On peut toutefois saisir, dans les pages conclusives de l'introduction, un élément *ultérieur* qui représente *la clef de voute* de la recherche de Marguerite Thibert et de la singularité de son approche. Celui-ci nous permettra de développer à la fois la nouveauté du rapport entre théorie et pratique ici envisagé et les effets du problème de la différence sexuelle sur la compréhension de la société moderne et de son ordre spécifique.

²² Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. IV.

²³ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. I.

Cette dernière partie est consacrée, selon la coutume, aux remerciements. Après en avoir adressé un à son maître, Célestin Bouglé, l'auteure exprime sa reconnaissance à deux femmes, Julie Toussaint et Madame Juliette Adam, qui, par leurs souvenirs et témoignages, lui avaient permis de réduire la distance avec le passé presque centenaire de ces « premières luttes féministes », et de reconnaître et de rechercher avec ce passé une *proximité* « presque accessible sans intermédiaires (...) aussi par la parenté des tendances »²⁴. C'est sur l'élan de cette considération que le texte trouve son *point de basculement*. Car, une fois cette proximité énoncée, émerge pour l'auteure le besoin de l'interroger et de lui donner une forme. C'est à ce moment qu'elle interroge le point d'où elle parle et dans lequel son discours s'enracine. Elle se trouve ainsi à produire un regard sur sa position d'énonciation, sur sa propre situation quant à l'objet de son étude²⁵, et à devoir donner raison de la force contraignante qu'il exerce sur elle. De cette manière, le personnel du discours à la première personne subit une altération et se dispose à gagner une *force de nécessité* sur la pensée et l'exercice de l'enquête.

La question qu'elle soulève, en suivant le fil d'une telle interrogation, ne se borne pas à un problème d'objectivité, de déformation passionnelle, ou d'esprit partisan. C'est une problématisation plus fine que Marguerite Thibert accomplit et qui passe par un geste inattendu et apparemment paradoxale : elle *prend en effet parti* pour ce passé qui est l'objet de son enquête, mais, ce faisant, elle trouve la manière de faire *perdre à un tel geste toute sa partialité*. En reconnaissant sa gratitude envers « les hardis précurseurs du mouvement d'émancipation féminine »²⁶, elle ajoute que cette reconnaissance « s'exprimera indirectement »²⁷. C'est ce « indirectement » qui doit retenir notre attention : il représente en effet, pour elle, le point de passage qui soulève son geste de la partialité et qui lui rend possible de rencontrer dans le discours une nécessité pour la pensée.

Marguerite Thibert en explicite le sens dans ces lignes finales: « je dédie à ma sœur tendrement aimée, le Docteur Marie Javouhey, qui longtemps mêla à la mienne sa vie laborieuse, cette étude consacrée à ceux et à celles dont les efforts ont profité à notre génération et nous ont valu à toutes deux *les joies profondes d'une*

²⁴ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. VI.

²⁵ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. VI.

²⁶ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. VII.

²⁷ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. VI.

vie intellectuelle »²⁸. C'est le bonheur, mais aussi une certaine merveille, face à la possibilité de participer à une telle vie, qui nourrit à la fois la reconnaissance de Marguerite Thibert et son instance d'enquête et de compréhension. La *contingence* d'un tel bien – la vie intellectuelle et ses joies – devient alors l'objet qui captive l'attention.

La position de parole de l'auteure, comme celle d'autres femmes qui, à l'époque, commencent à faire de la science, de l'histoire, de la philosophie ou de la littérature, est si inouïe qu'elle bien motive les deux attitudes, la gratitude et la nécessité d'une meilleure compréhension. Dans l'essai de Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, paru en 1928, deux ans après le livre de Marguerite Thibert, on trouverait de quoi évaluer la portée inédite d'une telle rupture, sur le bord de laquelle Marguerite Thibert, comme Virginia Woolf d'ailleurs, nous parlent. Cette dernière nous livre des portraits saisissants des femmes qui, encore au XIX^{ème} siècle, ne pouvaient pas accéder à la vie intellectuelle et dont le « don », littéraire, poétique, scientifique, restait emprisonné ou dissimulé et risquait de se dessécher avec l'être, la raison, ou l'âme – écrit-elle – de la femme qui le possédait²⁹. C'est aussi le cas de ces femmes, dont Marguerite Thibert aussi suit l'histoire, qui forçaient les frontières d'une telle vie, malgré la résistance des mœurs et des conventions, mais qui en payèrent souvent le prix, aussi sous la forme d'une tension et d'un déchirement profonds, tiraillées entre de différentes instances et normes qu'elles éprouvaient en elles-mêmes³⁰. Elles restaient, observe Virginia Woolf, des femmes « en lutte contre elles-mêmes »³¹ et leur même activité intellectuelle, lorsqu'elle était possible, en portait les signes³².

La position d'où Virginia Woolf et Marguerite Thibert prennent la parole semble avoir au moins en partie changé, et pour toutes les deux est important alors de prendre la mesure d'un tel changement et de ses implications. Notamment, la question est de savoir si cette transformation de la vie intellectuelle doit être conçue comme une simple *extension* de ses frontières, sous la forme de l'inclusion d'un nombre majeur de sujets, ou bien au contraire si cette vie se trouve *altérée* en

²⁸ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. VII, moi qui souligne.

²⁹ Virginia Woolf, *Une chambre à soi* (1928), trad. par Clara Malraux, Paris, Denoël, 1992, p. 57.

³⁰ Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., pp. 74-75.

³¹ Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., p. 76.

³² Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., pp. 85-87 ; pp. 101-104.

elle-même et *différemment comprise* lorsque, à compter du XIX^{ème} siècle, des femmes commencent à y prendre partie.

Si l'on suit encore un instant l'écrivaine anglaise, en faisant référence cette fois-ci à l'autre important essai qu'elle consacra directement à ces problématiques, *Les trois guinées* (écrit entre 1936 et 1938), on peut à ce propos repérer un problème important, celui de savoir si l'accès à la vie intellectuelle, de plus en plus ouverte aux femmes ou à certaines d'entre elles, ne demeure pas néanmoins accessoire, superflu, livré à la *volonté* individuelle de chacune, ou si, au contraire, il y a quelque chose de l'ordre d'une nécessité qui l'accompagne ou qui peut l'accompagner³³.

Chez Marguerite Thibert, la possibilité d'une réponse à une telle question passe par une opération théorique bien précise, celle de concevoir la vie intellectuelle, ainsi que son ouverture, comme un *héritage légué* par une histoire déterminée, dont elle veut reconstruire un moment de *rupture* et de transformation estimé crucial. Deux traits fondamentaux caractérisent alors une telle histoire : d'une part, la vie intellectuelle se donne à voir dans une telle histoire comme un problème, quant à son sens, mais aussi quant à sa portée dans l'horizon de cette *politique d'êtres pensants* ouverte par la Révolution française³⁴ ; d'autre part, *l'activité de parole et de pensée des femmes* qui s'inscrivent dans une telle histoire offrirait la possibilité d'avoir une prise inattendue sur la compréhension d'une telle vie et de son sens. Plus précisément, comme nous allons le voir, ces paroles et ces pensées sembleraient pointer une *tension* incontournable qui est à l'œuvre à la fois dans la vie intellectuelle *et* dans l'ordre pratique et symbolique de la société moderne en tant que telle.

C'est avec légèreté et finesse, dans la dédicace que nous avons lu, que, dès l'introduction, Marguerite Thibert retire à la vie intellectuelle toute son évidence. Celle-ci se présente alors comme n'étant pas en elle-même déjà ouverte ou donnée. Elle ne serait pas gravée dans la nature de tout être pensant en tant que tel, car il y a ceux, en dans ce cas, celles, qui ne pouvaient pas en franchir le seuil, mais qui, à

³³Cf. le commentaire de Luisa Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, éd. par Riccardo Fanciullacci, Napoli, Orthotes, 2011, pp. 28-32. A ce propos voir aussi C. Fischer, E. Franco, G. Longobardi, V. Mariaux, L. Muraro, A. Sanvitto, B. Zamarchi, C. Zamboni, G. Zanardo, *La differenza sessuale : da scoprire e da produrre*, in Diotima (éd.), *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 2003, pp.7-39, ici notamment p. 19.

³⁴ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. II.

un certain moment, l'ont bien franchie. Elles restaient ainsi en dehors ou sur les marges de cet espace de transmission, de pensée et de parole dans lequel l'objectivité, la nécessité même, sont reconnues, interrogées et travaillées. Pour cette raison, Marguerite Thibert ne s'arrête pas à questionner sa propre « attitude objective » ou ses éventuelles « déformations passionnelles », parce que ces problèmes sont, à ce niveau, seulement seconds : aucun d'entre eux ne se pose proprement pas avant de pouvoir se situer dans un tel espace de parole et de pensée³⁵. La possibilité même de les traiter dépend en effet d'une condition préliminaire, de cette première ouverture de la vie intellectuelle, qui va si peu de soi que l'auteure sait de devoir en être reconnaissante et de devoir aussi, en même temps, en faire et en *penser* l'histoire. Nous reconstruirons dans la suite les détails d'une telle histoire, mais avant de ce faire, il est nécessaire d'accomplir une opération préliminaire et d'extraire de la démarche suivie par Marguerite Thibert le problème théorique de fond qu'elle nous permet de reconnaître.

Il s'agit de considérer et d'interroger d'abord ce fait : la vie intellectuelle semble avoir tendance à être canalisée, assignée à des portions de la société, le bon sens et la raison n'étant pas au fond les choses mieux partagées. Et cela, dans le cas d'où Marguerite Thibert part, selon une logique de distribution qui opèrerait au-delà des classes, des statuts, des milieux d'appartenance, en mettant à l'œuvre une

³⁵ Il faut bien remarquer, toutefois, que Marguerite Thibert fut exactement accusée d'une partialité à l'égard de son objet qui aurait affecté le caractère scientifique de sa recherche, cf. Hélène Charron, *Reconnaissance intellectuelle des femmes dans les sciences sociales françaises avant 1940*, in Catherine Ferland et Benoît Grenier, *Femmes, culture et pouvoir. Relectures de l'histoire au féminin, XVI^e-XX^e siècle*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2010, pp. 63-80, notamment p. 72. Ainsi par exemple Théodore Joran, dans le compte-rendu qu'il a consacré en 1926 à la thèse de Marguerite Thibert, après avoir remarqué l'accueil que la Sorbonne avait fait à ce travail de recherche et de reconstruction historique, écrivait : « On n'en s'étonnera pas en effet, si l'on ne considère que le côté documentaire du travail. Mais empressons nous d'ajouter que l'objectivité est ici de pure façade. On sent à lire Mme Thibert et on sentait à l'entendre que le sujet lui tenait à cœur (...). Aussi son ouvrage est-il moins d'un historien que d'un avocat, et c'est sur ce manque d'impartialité qu'il appartenait au jury de faire d'expresses réserves. Il n'en fit point ». Il s'attaque ainsi au jury de thèse de la Sorbonne qui n'aurait pas dû décerner le doctorat à « une féministe déterminée » (Théodore Joran, « Le féminisme dans le socialisme français. D'après la thèse soutenue en Sorbonne par Mme Marguerite Thibert », *La Réforme sociale*, 1926, n.86, pp. 336-353, ici p. 336). Voir, pour une analyse et un commentaire très détaillés de ce compte-rendu dans le cadre de l'accès des femmes aux études universitaires, Hélène Charron, « Accès des femmes aux diplômes universitaires et transformation des régimes de genre : le cas des docteurs en lettres et en droit avant 1945 en France », *labrys, études féministes/ estudos feministas*, juillet/décembre 2012.

distinction entre femmes et hommes *directement* posée sur les frontières brouillées entre nature et société³⁶. La distribution diversifiée de la vie intellectuelle est, dans ce cas, la manifestation de l'attribution hiérarchisée de rôles, de compétences et de sphères d'actions distinctes qui implique un rapport différent, pour nombre d'hommes et de femmes, aux activités de l'esprit. Toutefois – et c'est à ce moment qui apparaît la racine du problème – une *telle distribution hiérarchisée est*, notamment à partir du XIX^{ème} siècle, *pensée et interrogée par des femmes* qui la regardent depuis une position de savoir et de participation à la vie intellectuelle elle-même. Le défi est alors celui de dire et de penser l'expérience de *franchir le seuil* de la vie intellectuelle, afin de voir comment ce fait altère la compréhension d'une telle vie. Notamment, la question se pose de savoir en quelle mesure le rapport hiérarchique entre les sexes, qui se manifestait aussi dans la distribution diversifiée de la vie intellectuelle, en résulte transformé et avec quelles conséquences sur l'organisation générale de la société, dont certaines institutions, comme la famille, et dont certaines structures, comme la transmission matérielle et symbolique entre générations, mobilisent profondément une telle hiérarchie³⁷.

La première question qui s'impose alors est celle de savoir *ce qu'est cette vie intellectuelle*, ce à quoi ces femmes accèdent et qu'elles transforment en y accédant. La possibilité d'une telle caractérisation passe par une compréhension du geste que Marguerite Thibert accomplit lorsqu'elle pose sa participation à cette vie comme un *bien contingent*, ou, à mieux dire, un bien dont la *nécessité*, s'il y en a une, ne réside pas dans la nature humaine et rationnelle de tout individu, mais dans une *histoire* qu'il faut penser et écrire, avec ses événements, ses tensions, les valeurs et les finalités qui y sont mobilisées et, à l'occurrence, aussi, avec ses protagonistes.

³⁶ Cf. Irène Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007, pp. 51 suivantes, qui thématise le passage d'une conception des différences entre les sexes mobilisant explicitement la référence à des rôles et des statuts sociaux différents à celle qui l'adosse aux attributs intrinsèques de la nature humaine. Voir aussi, pour une autre forme moderne de différenciation posée sur la frontière entre société et culture, celle qui se trouvait à la base de l'esclavagisme : Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

³⁷ Cf. Irène Théry, *La distinction de sexe*, pp. 313 suivantes. Le concept de « hiérarchie » ici mobilisé est celui introduit par Louis Dumont dans son livre *Homo hiérarchiques. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 et repris (aussi en référence à la question de la différenciation des sexes) dans la *Postface* à l'édition Tel du livre : « Vers une théorie de la hiérarchie » (pp. 396-403).

Ce qu'il y a d'étonnant et de nouveau dans son geste, c'est qu'elle, pour penser et pour dire ce qu'*elle fait*, reconnaît la nécessité de thématiser une telle histoire. Elle ne se tient pas alors simplement aux réponses qu'elle pourrait tirer d'une introspection : pour dire ce qu'elle fait quand elle pense ou écrit, il lui semble nécessaire de passer par le dehors, à savoir par une enquête qui ne se satisfait pas d'un travail sur les concepts déjà déposés dans l'esprit, mais qui oblige, au contraire, à regarder la réalité de l'expérience, des rapports, de la vie sociale et de l'histoire dans laquelle certaines pratiques et modalités de pensée ont pris forme. La façon dont elle se réfère à soi, et dont elle pense ce qu'elle est et ce qu'elle fait, représente ainsi une nouveauté substantielle par rapport au modèle d'une concentration du sujet sur soi ou de la pensée sur elle-même. C'est à ce moment que sa recherche historique et sociologique apparaît dans sa nécessité et dans le sens qu'elle revêt pour l'auteure. Elle dévoile en effet la richesse de la réalité qu'il faut traverser pour pouvoir répondre à la question : qu'est-ce je fais ? Qu'est-ce que cette vie intellectuelle et ses joies ?

De cette manière, la vie intellectuelle n'apparaît pas comme un *droit* dont on revendiquerait *l'extension* à un nombre majeur d'individus, mais plutôt comme un objet à *problématiser* et à *étudier*. Le sens même d'une telle extension en résulterait davantage transformé : plutôt qu'être le simple objet d'une politique de revendication, une telle extension pourrait être ressaisie comme ce autour de quoi se disposent et se manifestent les problèmes et les contradictions qui affectent la vie intellectuelle moderne et qui, plus généralement, travaillent la société dans laquelle une telle vie est en train de se façonner. La prise en compte de ces tensions, l'exigence de les comprendre et de leur donner un sens, pourrait alors manifester un travail réflexif spécifique qui caractériserait la vie intellectuelle moderne ainsi que la manière dont nombreuses femmes entreprennent à élaborer l'expérience d'en avoir pris partie.

Le premier trait distinctif d'un tel travail peut être restitué de la manière suivante : lorsqu'on cherche à dire ce qu'est la vie intellectuelle et de quelle manière les rapports entre les sexes interviennent dans son organisation, ou lorsqu'on veut leur donner un sens ou une configuration différente, des *contraintes*, des *résistances* et des *problèmes* se manifestent et pèsent sur les pensées et sur les actions. Ce sont par exemple des idées qui continuent à revenir dans les débats ou dans la mise en place de nouvelles pratiques et qui font l'objet de négociations et de conflits, tel est le

cas, chez les saint-simoniennes, de l'articulation de l'idée de liberté, dans ses rapports à celle d'égalité politique ou de complémentarité entre les hommes et les femmes au sein du couple. Il peut s'agir de problèmes qui perturbent les actions, ou qui ouvrent un champ de réflexions possibles ou de conflits. C'est par exemple le problème, qui se présente très souvent chez les saint-simoniennes, de comprendre et de déterminer les modalités, les formes, voire les limites, de la présence des femmes dans l'espace public et qui émerge à la fois à partir des réprobations, accusations, sanctions dont ces femmes sont l'objet, mais aussi de tensions qu'elles éprouvent en elles-mêmes, dans les impasses de leurs actions.

Il peut être aussi le cas d'expériences dans lesquelles certaines situations, lieux ou choses – les livres, les parvis des églises, les bibliothèques – par exemple, ou certaines formes de relations, comme celle de filiation ou de maternité, imposent un certain type de rapport ou de conduite, orientent l'action, lui donnent des limites, des contraintes et des normes, et différencient des modalités d'action et par conséquent aussi les personnes qui agissent. C'est, cette dernière, l'expérience qui ouvre l'essai de Virginia Woolf *Une chambre à soi* : l'impossibilité d'avoir accès à une bibliothèque ou les résistances qu'il faut vaincre pour y rentrer, la différente organisation des études supérieurs des hommes et des femmes et des conditions matérielles dans lesquelles elles sont menées, les différents temps et espaces d'écriture dont les écrivains et les écrivaines peuvent généralement profiter³⁸. C'est une telle expérience qui déclenche la pensée prenant corps dans le livre de Virginia Woolf, une pensée qui s'interroge sur les causes et les raisons de ces différences, qui fait valoir la nécessité d'études historiques qui puissent les expliquer mais dont elle constate la quasi absence pour la raison même d'une telle organisation de la vie intellectuelle, qui entreprend à thématiser et à interroger proprement de telles

³⁸ Dans sa forme de réflexion narrative, elle nous livre ce récit : « Tout cela me conduisit à me remémorer, dans la mesure du possible, *Lycidas*, et je m'amusait à deviner quel mot Milton aurait pu changer et pourquoi il l'aurait fait. Je me souvins alors que le manuscrit consulté par Lamb ne se trouvait qu'à quelques centaines de mètres de moi, si bien qu'il m'était possible de suivre les traces des pas de Lamb à travers ce quadrilatère jusqu'à la fameuse bibliothèque où l'on conserve le trésor en question (...) mais me voilà bel et bien devant la porte qui mène à la bibliothèque. J'ai dû la pousser, cette porte, car à l'instant même surgit, tel un ange gardien qui me barrerait le chemin en agitant sa robe noire au lieu d'ailes blanches, un monsieur à l'air aimable et un peu désinvolte, aux cheveux d'argent. Tout en me faisant signe de reculer, il exprime à voix basse son regret de ce que les dames ne soient admises à la bibliothèque qu'accompagnées d'un professeur de l'université, ou pourvues d'une lettre de recommandation », Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., pp. 12-13.

exclusions, marginalisations ou différenciations seulement dès que des femmes commencent à réfléchir sur leur expérience d'en avoir franchi le seuil³⁹. Une telle réflexion est aussi alors l'occasion pour Virginia Woolf d'avancer des hypothèses sur les résistances, les normes, les désirs et les aspirations qui travaillent une telle vie et de saisir les différentes manières de les signifier ou de se disposer par rapport à celles-ci.

C'est alors le travail de compréhension, d'articulation et de signification de ce genre de contraintes, problèmes et résistances qui paraît préfigurer une forme caractéristique d'expérience de la vie intellectuelle et de positionnement par rapport aux tensions qui, s'exprimant en son sein, semblent laisser percer une question qui la dépasse et qui interroge directement le mode moderne de vivre et d'agir collectivement. Telle est l'expérience qu'on voit se dessiner dans le livre de Marguerite Thibert et y être en même temps interrogée.

En s'accostant à un telle étude, il faut alors d'abord remarquer que ces contraintes, problèmes et résistances, tels qu'ils émergent dans les analyses qui y sont exposées, présentent une nature tout à fait singulière : ils ne semblent pas pouvoir être saisis ni à partir des propriétés intrinsèques de la nature humaine en tant que telle ni simplement, comme nous le verrons, à partir des corps et de leur physiologie. Ils sont au contraire envisagés comme propres à la vie et à l'histoire d'une société, et tirant d'elles leur propre force contraignante. Ce qui les rend incontournables pour les pensées et pour les actions procèderait alors de la vie sociale et de son ordre : c'est exactement une telle spécificité qui fait surgir le problème de déterminer le *rapport* qu'on pourrait entretenir avec de telles contraintes, résistances et problèmes.

Il s'agit alors ensuite de comprendre quelles pratiques de *réflexion* et quelles formes de *savoir* et de recherche sont à même de les saisir dans leur nature

³⁹ Le constate de Virginia Woolf est en effet plus complexe : elle met en lumière une prolifération de textes écrits par des hommes, au cours du XIX^{ème} siècle notamment, sur la différence des sexes et ses effets possibles sur les pratiques de savoir. Ces textes, cependant, ne sont pas supportés par une recherche ou une curiosité historique, mais ils cherchent à trouver un fondement dans la nature ou dans le corps des différentes dispositions des hommes et des femmes au sein de la vie intellectuelle. Il faut remarquer aussi que Virginia Woolf accomplit un travail fin de différenciation des diverses positions et situations des femmes écrivaines qu'elle étudie, en se détachant aussi de la représentation d'une contraposition entre deux groupes en eux-mêmes homogènes, celui des hommes et celui des femmes, Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., pp. 40 suivantes et chapitre IV notamment.

spécifique. La question était à ce moment, entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème}, profondément travaillée dans le chantier d'élaboration d'un *savoir de la société* qui avait trouvé sa systématisation scientifique au sein de l'école durkheimienne, dans le sillage de laquelle Marguerite Thibert elle-même en quelque mesure s'inscrivait. Toutefois, c'est, d'après elle, déjà au XIX^{ème} siècle, dans les écoles socialistes et le « féminisme » qu'elle étudie, que la recherche de formes de compréhension de la vie sociale et de son ordre symbolique avait été entamée⁴⁰. Cette recherche est présentée comme étant supportée par le désir d'avoir une prise théorique et pratique sur les transformations matérielles, normatives et symboliques de la société postrévolutionnaire. Pour avoir une telle prise, en effet, il ne semblait pas possible de se tenir ni aux *théories politiques* de l'état, de la souveraineté ou des droits des citoyens, ni à une *action politique immédiate*, qui ne payait pas le prix d'un détour par une compréhension de la réalité sociale où elle opérait et de la nature spécifique de celle-ci.

2. LE FÉMINISME ET LA TRANSFORMATION HISTORIQUE DE L'ORDRE SOCIAL

Il y a un autre ensemble de questions qui sont soulevées par la recherche de Marguerite Thibert et qui engendrent dans son livre des inventions conceptuelles ainsi que des impasses théoriques⁴¹. Ces questions tournent autour d'un problème déterminé : celui de savoir comment *qualifier* et, par conséquent, comment *se disposer* vis-à-vis des contraintes, des résistances et des problèmes s'imposant aux pensées et aux actions lorsqu'on interroge la vie intellectuelle et son rapport à la différence des sexes. La singulière force contraignante qu'ils exercent, enracinée dans la vie et dans l'histoire d'une société, n'est pas sans nous interroger sur leur

⁴⁰ C'est la thèse avancée, avec les réserves que nous dirons, aussi par Émile Durkheim dans son cours professé à Bordeaux en 1895-1896 et consacré au socialisme et notamment à Saint-Simon, qui a été édité par Marcel Mauss en 1928 : Émile Durkheim, *Le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011. Cf. *infra*, 7.1.

⁴¹ Voir Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)*, cit., p. 31 ; pp. 38-39.

statut de *réalité* et sur leur *indépendance* par rapport à nos actions et à nos discours. A ce propos, il y a sans aucune doute chez Marguerite Thibert, comme chez Durkheim d'ailleurs⁴², une orientation de fond bien précise : il faut leur attribuer la plus grande réalité et indépendance⁴³. Et cela au moins pour la raison suivante : le fait de remarquer que de tels problèmes, résistances et contraintes *s'imposent* aux actions et aux pensées implique de reconnaître qu'ils ne sont pas modifiables à notre gré et complètement à notre disposition. Ils ont leur propre réalité, qui demande un type spécifique de regard, de compréhension et de savoir. Ce qu'il est requis d'abord, c'est alors de les repérer et de les décrire en reconnaissant une telle réalité.

Mais dans un deuxième moment on peut se demander si ce qu'il s'agit de décrire est une réalité toute déterminée, dont les lois et les structures seraient données une fois pour toutes. Ou si un rapport plus complexe ne pourrait pas être envisagé, qui consisterait à reconnaître la réalité de ces problèmes, contraintes et résistances mais, en même temps, à les saisir comme des réalités en train de se faire qui rendraient possibles de différentes dispositions à leurs égards : leur donner un autre sens, les négocier ou au contraire résister aux instances transformatives, ouvrir des conflits par rapport à leur détermination, selon des formes à leur tour tout à fait singulières car devant se situer à l' hauteur du type spécifique de réalité impliquée. La question de savoir alors comment pratiquer ces dispositions et comment les resituer dans une analyse de la réalité sociale s'imposerait par conséquent.

2.1. Une troisième voie pour l'étude du « féminisme »

Une telle question se présente en effet dans la recherche de Marguerite Thibert, en contribuant ainsi au caractère novateur et singulier de son ouvrage. Elle surgit au

⁴² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1894¹ et 1895²), Paris, Flammarion, 1988 et, pour une application au champ théorique du saint-simonisme, Id., *Le socialisme*, cit., pp.125-129.

⁴³ C'est ici qui s'inscrit son travail de compréhension et d'analyse des pratiques qui étaient en rupture avec l'ordre social et ses efforts d'établir un critère pouvant faire le partage entre des pratiques individualistes et anarchiques et d'autres visant à un nouvel ordre social (Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. 220-229).

cœur de la deuxième partie du livre, celle qui est consacrée aux rapports entre la pensée et la pratique dans le « féminisme » des premières écoles socialistes. La question, qui traverse toute son enquête, se trouve explicitée à un moment précis, lorsque l'auteure étudie l'action et les écrits de certaines femmes saint-simoniennes, comme Claire Démar par exemple, qui mettaient profondément en question les mœurs conjugales et sexuelles, ainsi que, dans le cas spécifique, les rapports de filiation et de maternité⁴⁴.

Dans cette étude, se pose ainsi pour l'auteure le problème de reconnaître – et d'élaborer théoriquement – une *distinction* bien précise, celle qui passe entre, d'une part, des pratiques et des discours visant une *émancipation de l'action et de la pensée* des femmes et, d'autre part, l'affirmation d'un *caprice* individuel et des revendications partielles et subjectives. Un certain *dégré de confusion* entre ces deux perspectives – qui fut par ailleurs porteur de tensions profondes au sein de l'école saint-simoniennes – ce serait, d'après Marguerite Thibert, caractéristique des « premiers féministes qui distinguèrent mal un *légitime* besoin d'indépendance du caprice désordonné des sens »⁴⁵. C'est ainsi que, orientée par la question d'une telle distinction, dans les expériences et les discours des femmes dont elle étudie les vicissitudes, Marguerite Thibert essaie de repérer les différents points où une telle frontière se trace, ceux dans lesquels elle est méconnue et trop rapidement mise à côté, ainsi que les manières diverses dont cette distinction est conçue et signifiée.

En traversant de telle sorte l'histoire du féminisme et du socialisme naissants, elle se donne alors comme tâche de montrer à l'œuvre, et de redéfinir théoriquement, une *troisième voie* entre les deux conceptions qui semblaient tenir le champ et encadrer la question de la liberté des femmes à compter de la Révolution française. La première perspective est celle qui envisage l'émancipation des femmes comme l'affirmation d'une liberté revendiquée ou conquise, qui n'est pas interrogée quant à son sens et quant à ce qui, dans l'action et dans la pensée, pourrait proprement la déterminer. Dans une telle perspective, le mouvement d'émancipation s'accomplit *entièrement* dans le combat pour ne plus avoir *un destin social* complètement prédéterminé ou assimilé à des fonctions posées comme

⁴⁴ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. 220-229, où apparaît un paragraphe qui porte le titre très indicatif de « Anarchie et souffrance ». Claire Démar, *Ma loi d'avenir* in *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris, Albin Michel, 1976, 2001. Cf. *infra*, 8.2.4.

⁴⁵ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 217, moi qui souligne.

naturelles. L'effort, se concentrant de cette manière sur le travail laborieux d'une telle libération, laisse l'énergie mentale et pratique ainsi dégagée s'exercer dans un *espace apparemment vide*, traversé par des dispositions et de désirs subjectives et à l'occurrence garanti par des droits individuels. Dans ces droits, qu'ils soient octroyés ou difficilement conquis, l'expérience d'une nécessité et d'une contrainte n'est pas tout à fait absente, mais elle se trouve résorbée dans un seul point : dans la revendication de l'élimination des obstacles qui empêchent la liberté de chacune et qui perpétuent les inégalités de droits entre les hommes et les femmes.

Une deuxième perspective est toutefois à l'œuvre, qui considère la mise en cause de l'organisation morale et de la vie spirituelle se faisant à partir d'une émancipation de la pensée et de l'action des femmes comme un *attaque* à la vie collective et à ses fondements, tels que la famille notamment⁴⁶. La liberté envisagée par ces pratiques émancipatrices se trouve ainsi à être conçue comme étant *par principe antisociale*. Avec toute les difficultés d'argumentation et de distinction que l'on verra, cette perspective s'efforce à articuler des degrés différentes de liberté et de possibilité de participation aux activités politiques ou intellectuelles, pour à la fois penser les effets que la transformation sociale moderne semble devoir avoir sur le rôle et sur la destinée des femmes, mais aussi les limites que leur liberté, envisagée comme par principe dissemblable à celle des hommes, doit pouvoir reconnaître.

Le but de l'étude de Marguerite Thibert est alors celui de renvoyer dos-à-dos ces deux perspectives afin de repérer, dans les discours et dans les expériences des femmes qu'elle étudie, une conception et une pratique *autres* de la liberté, même si souvent confusément reconnues et déterminées⁴⁷. C'est l'idée et la pratique d'une liberté qui pourrait à la fois envisager à *juste titre* une transformation de l'ordre social donné (Marguerite Thibert parle en effet d'un « légitime besoin d'indépendance »⁴⁸) et se *mesurer sur une nécessité* autre que celle d'une destinée naturelle ou d'une destination sociale entièrement prédéterminée.

C'est alors proprement dans l'effort de saisir une telle idée à l'œuvre dans le champ d'enquête qu'elle s'est donnée, et de défendre théoriquement, par le biais de

⁴⁶ Marguerite Thibert, « A propos de Féminisme. Simple mise au point », *La Réforme sociale*, 46^e année, 1926, pp. 543-544.

⁴⁷ Marguerite Thibert, « A propos de Féminisme. Simple mise au point », *La Réforme sociale*, 46^e année, 1926, pp. 543-544.

⁴⁸ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, p. 217.

ses analyses, la *consistance historique* de celle-ci, que sa recherche historique sur les mouvements des esprits se trouve à ne pas pouvoir contourner la référence à cet horizon pratique et symbolique qu'elle appelle « société ». Dans une telle référence s'exprime l'exigence théorique de reconnaître la nature des contraintes et des résistances qui sont éprouvées par ces femmes dans leurs pensées et dans leurs actions, ou qui sont faites valoir contre elles ou qu'elles cherchent à contourner et à mettre en question. C'est en effet une telle compréhension qui semble être requise pour pouvoir ensuite reconnaître les façons dont on s'efforce à négocier ces contraintes, à les transformer ou à les signifier autrement, pour parvenir enfin à *distinguer* les manières diverses dont on essaie à accomplir une telle transformation et négociation. À la possibilité d'opérer une telle distinction est suspendue, comme nous allons le voir, celle de dessiner les contours de ces pratiques de liberté qui ne se tiennent pas ni à l'adhésion à d'une destinée sociale ou naturelle figée une fois pour toutes ni à la méconnaissance de tout type de contrainte et de nécessité.

2.2. Pratiquer et penser le rapport entre contraintes et libertés

En suivant les analyses de Marguerite Thibert censées faire émerger cette troisième voie, on s'aperçoit que le problème d'opérer une distinction entre de différentes manières de concevoir la liberté des femmes s'impose tout d'abord lorsque on cherche à comprendre ce qu'est pour elles qu'*agir*, quelles modalités d'action sont envisagées et à quelles conditions ces actions s'avèrent possibles.

Marguerite Thibert repère de telle manière dans son champ d'enquête des différents registres d'action et les différents langages employés pour décrire les nouvelles formes d'action recherchées, ainsi que ce qui leur résiste et leurs conditions de possibilité. Un problème s'impose de cette manière au premier plan, qui caractérise l'horizon à partir duquel la question de la liberté des femmes et de leurs actions peut être comprise. La recherche d'une pratique qui ne soit pas résorbée dans une fonction posée comme naturelle, et la conséquente ouverture de nouvelles possibilité d'actions (du travail à la vie politique à la vie intellectuelle), semble entrer *en tant que telle* en friction avec les coutumes et les mœurs établies et

secouer violemment les préjuges de l'opinion courante⁴⁹. Marguerite Thibert montre bien comment cette friction émergeait à plusieurs niveaux : bien sûr lorsque les coutumes familiales et sexuelles étaient froissées, mais aussi lorsque ces femmes se présentaient dans l'espace public pour y prendre la parole, organiser des écoles, fonder des revues, ou pour travailler. La simple présence dans cet espace public étant en effet vue, mais vécue aussi par nombre d'entre elles, comme « une anomalie plus ou moins respectable »⁵⁰.

Cette friction profonde vis-à-vis des mœurs établies paraît alors, d'après ses analyses, *ne pas pouvoir être contournée*, tant par celles qui suivaient un « besoin *légitime* d'indépendance » que par celles qui étaient emportées par « le caprice désordonné des sens »⁵¹. Ce n'est donc pas dans la réaction immédiate de l'opinion au niveau des mœurs qu'une mesure et une *distinction* entre la légitime indépendance et le caprice pouvaient être trouvées.

Celles-ci par ailleurs ne semblaient pas non plus pouvoir être repérées au niveau du droit, même si le conflit pour leur détermination avait été engagé aussi sur ce plan, comme le témoignent par exemple les dures critiques adressées au Code Civil napoléonien ou le procès instruit en 1832 contre certains membres de l'école saint-simonienne, parmi lesquels Prosper Enfantin, qui en était à ce moment le chef⁵². Les raisons de l'impossibilité de réduire une telle problématique à une question de droit et de droits sont en effet hétérogènes. Elles touchent par exemple à la mise en cause de la capacité du droit à offrir tous les outils symboliques et normatifs nécessaires pour repérer et penser une telle distinction entre besoin légitime d'indépendance et caprices, surtout si la question mobilisée dans l'arène du droit est celle de l'égalité politique entre les sexes⁵³. Il semble aussi que le problème d'une telle distinction, et de la mesure qui peut orienter une action libre de la part de ces femmes, oppose en tant que tel une résistance à une prise étatique et juridique complète. Il manifeste de telle sorte une tendance à demeurer

⁴⁹ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. 216-217.

⁵⁰ *Lettre de Claire Bazard à Gustave d'Eichthal*, in Eugène d'Eichthal, *Souvenirs d'une ex-saint-simonienne*, lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques, 1917, cité par Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 232.

⁵¹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 217.

⁵² Cf. *infra*, 8.1.

⁵³ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 249.

comme une *question morale* devant trouver dans les formes et les normes propres aux mœurs ses arrangements nouveaux⁵⁴.

Nous allons voir émerger, dans les pages qui suivent, certaines de ces raisons, telles qu'elle apparaissent dans l'enquête de Marguerite Thibert. Cependant, ce ne sera qu'au fil d'une confrontation avec la philosophie contractualiste moderne, qui a donné au droit ici en question une partie importante de ses assises théoriques, que sera pleinement abordée la question de savoir pourquoi la mesure de l'action que ces femmes recherchent ne peut pas être trouvée dans le droit lui-même. Ce sera à partir des impasses qui se coagulent autour du rapport complexe entre la *loi et les mœurs* à l'époque moderne, ainsi qu'aux formes de compréhension censées l'articuler, qu'on verra une telle question se déployer et prendre ses contours plus propres.

Si l'on commence à aborder le problème sur le plan des mœurs, on peut remarquer que c'est dans la difficulté de différencier l'indépendance légitime et les caprices des sens – deux modalités d'*actions*, mais aussi deux modalités de rapport aux *contraintes* – à partir des réactions qu'elles suscitent, que se donne à voir une première cause de la confusion que Marguerite Thibert voit régner chez les premières féministes. Cette difficulté représente d'ailleurs l'un des défis majeurs auxquels Marguerite Thibert elle-même est confrontée dans son effort d'opérer une distinction entre indépendance légitime et caprices des sens *qui ne se base pas* sur des principes normatifs fondés dans la nature humaine ou dans un ordre extra-social, mais sur la vie collective elle-même. C'est ainsi que dans son ouvrage prend une place centrale le problème de distinguer, dans ce qui se présente comme une *transgression* de l'ordre social donné, les actions marquées par une *méconnaissance* des contraintes pratiques et symboliques de celles qui *engagent un conflit* sur la signification et la détermination de celles-ci, en exprimant ainsi une dynamique interne à un ordre social qui est en train de se faire et dans lequel des possibilités multiples de configuration pratiques et idéelles sont ouvertes et peuvent être saisies.

Cette problématique y revient sous des formes diverses, dont on mettra ici en lumière notamment celle qu'elle prend dans les pages consacrées aux saint-simoniennes qui écrivaient dans le périodique *La Femme libre* (ensuite *La tribune des*

⁵⁴ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 218.

femmes). Elles avaient cherché à présenter et à formuler leur recherche d'une liberté d'action et de pensée comme étant *inscrite dans la logique et dans les valeurs* mêmes de la société dont elles faisaient partie, une société qui était d'après les saint-simoniens en train d'abandonner définitivement une organisation axée sur les valeurs militaires pour devenir une société fondée sur la paix et le commerce mais aussi – et c'est l'un des points qui reviennent les plus souvent dans les discours des saint-simoniennes de la revue et que Marguerite Thibert remarque à plusieurs reprises – sur la *valeur* qui est socialement attribuée aux individus en tant que tels⁵⁵. Toutefois, ces femmes reconnaissent aussi très souvent, au sein même de la société qui était supposée requérir leur liberté, l'absence d'un *langage* pour dire et pour penser une telle liberté, ainsi que des *formes sociales* pour la pratiquer. « La loi morale », écrit par exemple la saint-simonienne Claire Bazard, « qui doit nous tirer de toute incertitude sur ce qui est bien, sur ce qui est mal, cette loi morale ne nous est point donnée et nous sommes comme des aveugles »⁵⁶.

De cette manière, ces femmes qui cherchaient à penser leur liberté comme possible *et* requise dans la nouvelle organisation de la vie collective, et à la pratiquer d'une façon conséquente, voyaient leur projet *suspendu* entre l'intérieur et l'extérieur d'une telle vie, ni ratifié ni garanti par un ordre pratique et symbolique déjà fait qui aurait pu l'accueillir. C'est cette suspension qui rend leurs actions d'autant plus complexes et incertaines et, pour le regard qui les étudie, encore plus difficile de montrer en quoi et comment leurs revendications ne seraient pas simplement subjectives ou particulières, mais pourraient être envisagées comme la manifestation d'exigences normatives et de problématiques profondes de l'ordre social en transformation.

2.3. Du droit à la force : l'« émancipation de la pensée féminine »

C'est en suivant les problèmes soulevés par une telle suspension que Marguerite Thibert peut observer que certaines saint-simoniennes passent du registre du *droit* à celui de la *force*, selon un mouvement paradoxale qui déplace l'opposition

⁵⁵ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 252.

⁵⁶ Lettre de Claire Bazard à Abel Transon, septembre 1831, cité par Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 226.

traditionnelle entre force et droit, d'habitude mobilisée dans les débats sur les rapports entre les sexes pour dénoncer le résidu caché de force qui se trouverait à la base de l'inégalité et des limitations de la liberté des femmes⁵⁷. Une nouvelle idée de force et des rapports que celle-ci pourrait entretenir avec le droit apparaît ainsi chez elles : c'est l'idée d'une force qui ne serait pas celle que le droit est appelé à contenir et à régler, mais celle qui, faisant défaut, rendrait inutile tout droit d'agir⁵⁸. C'est l'idée d'une force *matérielle* et *spirituelle* – comme une *variation de l'intensité de l'action* possible dans la réalité – qui a comme condition de possibilité une *éducation* capable de la former et de la développer⁵⁹. C'est sans doute ici exprimée l'exigence de faire valoir, à l'encontre d'une égalité politique vide, la possibilité d'un réel et juste accès au travail ainsi qu'à l'instruction⁶⁰. Mais quelque chose d'autre y est aussi en jeu, qui se relie plus directement aux difficultés que l'ordre social aurait à accueillir la liberté recherchée par ces femmes ainsi qu'aux transformations qu'elle implique au niveau de l'organisation de la famille, de mœurs et des rapports entre les sphères publique et domestique.

En suivant le jaillissement, autour de l'école saint-simonien, de projets d'écoles pour femmes organisées par des femmes, ou bien la fondation d'espaces d'élaboration d'une pensée nouvelle, tel que la déjà mentionnée revue *La femme libre* (ensuite *Tribune des femmes*)⁶¹, Marguerite Thibert reconnaît en effet à l'œuvre une autre instance, qui infléchit le sens même à donner à la *force* d'action requise au-delà du droit ainsi qu'à la requête d'un accès à l'*éducation*. Dans un tel accès, il n'est pas simplement en jeu la possibilité d'acquérir des connaissances et des idées *déjà* élaborées et disponibles, mais plutôt la recherche d'idées et de formes de compréhension de la réalité qui puissent donner une consistance à cette étrange liberté des femmes qui semble à la fois interne et externe à la vie sociale, possible et requise dans son nouvel ordre mais en même temps en conflit avec ses

⁵⁷ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. 245 et suivantes.

⁵⁸ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 245. Cf. *infra*, 8.2 et 8.3.

⁵⁹ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 245.

⁶⁰ Ce sont ici envisagées de façon critique les réformes de l'éducation de Guizot. À ce propos, Michelle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 99 et suivantes.

⁶¹ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., pp. 245-255. Sur le périodique, voir l'étude historique de Maria Alberta Sarti, *La « Tribune des femmes » tra Fourier et Enfantin*, Torino, Giappichelli, 1988 et Christiane Veauvy, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848) », cit., pp. 31-43.

structures profondes. La force d'action elle-même, comme variation de la prise possible de l'action sur la réalité, trouve ainsi un *point de passage* important – peut-être même obligé – dans un tel travail de compréhension et d'élaboration, qui fait payer à l'action le prix de se situer sur une ligne de faille d'un ordre social en transformation.

Une telle quête de contextes d'actions et de formes de pensées censés pouvoir réaliser cet autre rapport à la pensée et à l'action – ce que Marguerite Thibert décrit, en parlant de ces femmes, comme la formation d'une capacité de « s'élever elles-mêmes »⁶² – devient l'un des objets principaux d'étude de son livre. Tout le problème tient alors à savoir ce que sont cette pensée et cette volonté autres, et quel genre de décalage elles devraient introduire dans la réflexion et dans la normativité collective. En recherchant à aider « l'émancipation de la pensée féminine »⁶³, est-ce que ces femmes envisagent une opération qui se tiendrait toute du côté des sujets, sous la forme par exemple d'une revendication du droit d'accéder à la vie intellectuelle et d'être titulaires d'une pensée qui, elle, ne serait pas impliquée quant à son contenu et à ce qui se montre en elle ? Ou bien cette conjonction – qui se dit dans l'expression « une pensée féminine », « une pensée de femmes » – serait conservée, même sous sa forme surprenante, pour voir de telle sorte rentrer dans le jeu à la fois la possibilité d'un regard décalé porté par des femmes *et* une pensée déterminée, s'attaquant à certaines questions ou travaillant sur des objets et des expériences qui se présenteraient à un tel regard ?

C'est dans cette deuxième perspective que l'expérience de ce qui nécessite la pensée de ces femmes et lui donne sa détermination deviendrait centrale et donnerait la possibilité de saisir de différentes manières dont elles reconnaissent et travaillent sur les contraintes qu'elles éprouvent dans la pensée, les problèmes qui se manifestent comme incontournables dans celle-ci et les façons d'appréhender les choses qui y s'imposent⁶⁴. On interrogerait ainsi la façon spécifique dont ces femmes cherchent à se disposer par rapport à celles-ci en procédant sur le fil subtil d'une transgression des mœurs qui ne voudrait pas être le simple caprice des sens,

⁶² Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 241.

⁶³ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte, 1834-1836* (1865), cité par Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 255.

⁶⁴ Sur le rapport entre liberté de pensée et contrainte dans l'émancipation des femmes, voir Luisa Muraro, *Tre Lezioni sulla differenza sessuale*, cit., pp. 24-36.

et la recherche d'idées, de mots et de formes d'actions qui pourraient avoir une prise effective sur la vie sociale en transformation.

Le *sens* à donner à la recherche d'une « émancipation de la pensée féminine »⁶⁵ et d'une action qui puisse excéder les cadres normatifs données et les rôles prévus est alors l'un des problèmes majeur que Marguerite Thibert nous lègue. C'est à ce problème que reste suspendue, dans son enquête, la possibilité de penser une liberté qui ne soit pas ni celle d'un caprice détaché de toute expérience d'une norme et d'une nécessité ni celle de l'acceptation d'une destinée située entre le naturel et le social. Le problème ne trouve pas dans son ouvrage une mise en forme complète ni une réponse définitive, et le critère de détermination d'une telle liberté reste par conséquent pour elle difficile à tracer. Cependant, Marguerite Thibert a le mérite d'avoir construit théoriquement une telle problématique, en déplaçant de telle sorte l'étude du féminisme des cadres herméneutiques élaborés par Célestin Bouglé. Celui-ci reconnaissait dans la recherche de la liberté et de l'égalité des femmes des « sentiments révolutionnaires, [des] principes individualistes, legs du dix-huitième siècle »⁶⁶. Ceux-ci, en eux-mêmes décalés par rapport à la théorie sociale saint-simonienne, avaient pu être corrigés et balancés seulement par l'inscription de l'émancipation des femmes dans le couple, à savoir dans une distribution de rôles et de compétences s'associant à une complémentarité entre les sexes. Dans une telle complémentarité du couple résiderait la garantie du dépassement d'une conception antisociale d'une telle émancipation⁶⁷.

Marguerite Thibert, comme nous l'avons vu, cherche à penser différemment cette émancipation, en premier lieu en mettant en cause le fait que celle-ci soit en tant que telle l'expression d'un individualisme antisocial à compenser ou à corriger. Elle introduit aussi en même temps la question de savoir ce qu'est qu'attribuer ou assumer une *place* au sein de la vie sociale, ou bien ce qu'est que la transformer, la mettre en cause ou s'en détacher. C'est ainsi qu'elle ouvre la possibilité d'envisager les actions et les discours des femmes qu'elle étudie comme un *travail sur un problème propre à la société moderne* en tant que telle, dans ses difficultés

⁶⁵ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte, 1834-1836* (1865), cité par Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 255.

⁶⁶ Célestin Bouglé, « Le féminisme saint-simonien » in Id., *Chez les prophètes socialistes*, Paris, Felix Alcan, 1918, p.67. Cf. *infra*, 8.2- 8.3.

⁶⁷ Célestin Bouglé, « Le féminisme saint-simonien » cit., p. 68.

à traiter une liberté comme celle recherchée par ces femmes qui met en cause les structures profondes de l'ordre social et de sa division du travail.

La possibilité d'un tel déplacement de regard n'est pas sans rapport, comme nous l'avons montré, avec le problème de fond qui interroge Marguerite Thibert et qui va et vient de son objet d'enquête à sa pratique même de recherche. C'est le problème de comprendre ce qu'est *l'émancipation de la pensée des femmes*, au moment où elle est saisie dans son lien avec l'action et dans les transformations qu'elle engage au sein de la vie intellectuelle et, plus généralement, sociale.

En effet, l'expérience de la vie intellectuelle est aussi celle de différents types de contraintes, de résistances et de normes. Elles concernent les formes d'écriture, les manières de mener une recherche comme celle de Marguerite Thibert, ou bien elles s'imposent dans une réflexion sous la forme de questions incontournables qui ne cessent de revenir, comme celle de la liberté et de sa détermination. Mais elles s'éprouvent aussi pour nombre de femmes dans le problème de savoir comment accéder à une parole publique et la soutenir, de quelles manières être présentes dans l'espace public, intellectuel ou politique et comment se confronter aux réactions qui sanctionnent une telle présence.

De ces résistances et contraintes les femmes étudiées par Marguerite Thibert faisaient expérience non pas seulement dans les réprobations qui venaient marquer leur conduite comme immorale, troublée, masculine, trop froide⁶⁸, mais aussi dans leur même pensée, dans leurs discours et choix d'action. Elles étaient aussi toujours – selon l'expression de Virginia Woolf – « en lutte contre elles-mêmes »⁶⁹, situation qu'elles assez souvent thématisaient. Le fait de se savoir traversées par un tel conflit représentait par ailleurs l'un des points distinctifs de leur position pratique et de pensée, ce qui souvent empêchait à leur questionnement de se réduire à être un simple cri de l'individu contre une société qui l'écraserait de l'extérieur⁷⁰. La reconnaissance de cette position singulière fait en sorte que l'ouvrage de Marguerite Thibert ne se construit pas comme le récit téléologique d'une liberté qui s'imposerait dans le monde. On y cherche plutôt, comme nous l'avons vu, à restituer les impasses dans lesquelles ces femmes se trouvaient

⁶⁸ C'est par exemple la critique virulente à la femme libre saint-simonienne dans des journaux comme *Le Figaro*, *La Gazette de France*, *La Tribune*, *Le Siècle*, dont Marguerite Thibert nous donne notice (pp. 167 suivantes).

⁶⁹ Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, cit., p. 76.

⁷⁰ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 228-229.

comme des tensions propres à un ordre social en transformation, qui manifestent des frictions entre différentes exigences normatives qui le traversent. Formes multiples et hétérogènes de contraintes et de résistances se présentent en effet dans l'expérience de la vie intellectuelle et y donnent à voir les oppositions, les conflits et les tensions qui peuvent se produire entre elle⁷¹. Une exigence d'ouverture et de transformation de la vie intellectuelle qui traverse la société postrévolutionnaire, et dont Marguerite Thibert cherche à reconstruire un moment significatif, se trouve à court-circuiter par exemple avec la crainte que la différence entre les hommes et les femmes puisse disparaître, ou à entrer en friction avec les normes qui président aux rapports de filiation et de paternité ou à l'organisation et à la réorganisation de la famille.

Comme le remarque Irène Théry⁷², tout se passe comme s'il y avait une difficulté spécifique non pas simplement à intégrer les femmes dans l'horizon des droits politiques et civils revendiqués à partir de la Révolution française, mais avant tout à *intégrer*, dans les transformations qui caractérisent les sociétés modernes, une série d'expériences, de formes de rapport et de réflexion, qui tournent autour de la différence des sexes et de la liberté des femmes. Comme nous le verrons, les impasses connues par une telle intégration, bien que multiples, sembleraient tourner autour d'un noyau principal : l'extrême difficulté d'établir un ordre social moderne et, en même temps, de continuer à donner un *sens* et une *intelligibilité* à la différence des sexes⁷³. Il est comme si le fait de penser une telle différence – et de la penser aussi dans et par la prise de parole des femmes – impliquait enfin, pour la pensée moderne, de la perdre. Le problème qui s'impose alors est celui de

⁷¹ Marguerite Thibert elle-même s'y trouve exposée : dans le compte-rendu de sa thèse que nous avons déjà mentionné, l'auteur, Théodore Joran, met en cause la scientificité de son travail, mais aussi la moralité d'une femme qui menait une enquête comme la sienne. Cf. Théodore Joran, « Le féminisme dans le socialisme français. D'après la thèse soutenue en Sorbonne par Mme Marguerite Thibert », *La Réforme sociale*, 1926, n.86, pp. 337 ; et notamment p. 324. Par ailleurs, comme le reporte Françoise Thébaud, après sa thèse, Marguerite Thibert accepta un poste de vacataire au Bureau international du Travail à Genève en sachant que l'Université lui était fermée – Françoise Thébaud, « Propos d'une historienne des femmes et du genre », *Questions de communications*, n.15 *Pathologies sociales de la communication*, 2009, pp. 221-245.

⁷² Cf. Irène Théry, *La distinction de sexe*, cit., p. 285.

⁷³ Cf. par exemple les analyses de Geneviève Fraisse sur l'inquiétude qui suit la Révolution française quant à la possibilité de continuer à différencier les sexes et donc de différencier l'amour de l'amitié – Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 241-258.

comprendre comment sont élaborées et comprises à la fois une telle impasse et aussi les *résistances spécifiques* qui s'opposent à un tel effacement de la différence des sexes.

C'est dans le champ dessiné par une telle problématique que la pensée des femmes participant à la vie intellectuelle pouvait trouver son plus profond point de *nécessité*. Celle-ci venait du fait de se mesurer avec une tension, voire une contradiction, qu'elles éprouvaient dans leur propre expérience, mais qui pouvait être saisie comme la manifestation d'une question qui travaillait la société moderne en tant que telle. Le fait de toucher une telle contradiction, de la mettre en jeu, voire de la thématiser, n'était donc pas un geste accessoire, la simple expression du droit subjectif de participer à la vie intellectuelle par le choix arbitraire d'un objet à étudier parmi tous les objets possibles. Il tenait, au contraire, pour ces femmes, à la *possibilité même de leur pensée* et d'une prise pratique sur la réalité qui passait par elle. L'expérience et la mise à thème d'une telle tension n'est pas d'ailleurs sans avoir des effets profonds sur l'idée de politique, si, comme l'écrivait Marguerite Thibert, cette dernière est une qui, au moins à partir de la Révolution, pose le problème de savoir ce qui est dû à, et ce qui peut être fait par, des *êtres pensants*⁷⁴.

C'est une telle problématique qui amène Marguerite Thibert à mettre au centre la question des différentes contraintes et résistances qui pèsent sur l'action et sur la pensée des femmes saint-simoniennes et à chercher à donner une consistance historique et théorique à l'expérience de liberté qui y faisait surface. Cette opération soulève, comme nous l'avons vu, au moins trois ordres de problèmes, qui nous orienterons dans les prochain chapitres.

D'abord, elle pose la question de savoir quelles formes de compréhension et quel genre de savoir seraient à même de saisir ces contraintes et ces résistances, d'en différencier la nature, de déterminer ce qui en fait la force et la normativité. Marguerite Thibert en fait l'objet d'une recherche historique qui se donne comme cadre d'intelligibilité des phénomènes ce qu'elle appelle société. Cependant, que celle-ci soit la bonne réponse, et pour quelles raisons, reste à démontrer et nous demande d'observer les manières dont d'autres formes de savoir ont cherché à s'emparer de la même problématique. La confrontation principale sera menée, dans cette partie de notre recherche, avec la philosophie

⁷⁴ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. II.

politique contractualiste, à partir de l'exigence de comprendre comment cet autre savoir réflexif, que la philosophie prétend elle aussi à être, parvient à aborder la question de la différenciation des sexes et des contraintes et des normes qui s'imposent dans le rapport entre les hommes et les femmes. Comme nous l'avons anticipé, cette confrontation nous amènera à élaborer une problématisation des rapports entre les mœurs et le droit et des raisons pour lesquelles ce dernier ne semblerait pas pouvoir assumer en soi l'intégralité des problèmes posés par la transformation des rapports entre les sexes et par la liberté des femmes.

Ce premier problème épistémologique s'accompagne à un deuxième, de nature ontologique. Il faut en effet ensuite comprendre quel type de réalité représentent ces contraintes et ces résistances, quel est leur degré d'indépendance par rapport à la pensée et à l'action des individus. Cette question instaure nécessairement une dynamique d'approfondissement réciproque du problème épistémologique et ontologique, la détermination de cette réalité et du regard qui parvient, ou qui ne parvient pas, à la saisir devant procéder d'un même mouvement dans lequel les échecs de la compréhension nous disent quelque chose en plus sur l'objet interrogé et recherché.

Il nous faudra enfin revenir sur le troisième champ problématique qui prend forme dans l'ouvrage de Marguerite Thibert et qui se construit autour de la question de savoir ce qu'est que reconnaître, travailler sur, voire transformer, ces contraintes et ces résistances. Cette question surgit, comme nous l'avons vu, au moment où l'on se propose de comprendre le statut de l'émancipation de la pensée et de l'action des femmes, dans les moments de friction et conflit où les mœurs sont froissées et les formes sociales de transmission de biens matériels et symboliques, de reproduction de la société, d'organisation familiale semblent être remises en cause dans leurs fondements. Les problématiques ontologiques et épistémologiques se croisent ici avec l'exigence de saisir et de caractériser la nature réflexive et pratique d'un tel travail sur les contraintes, c'est à dire sur la force pratique de ce que Marguerite Thibert appelait des mouvements des esprits. C'est au fond le sens même de la *normativité* et des *rapports que l'on peut entretenir avec celle-ci* qui se trouve ainsi interrogé.

Reconnaître que quelque chose de décisif pour la modernité se joue dans la question de la différence des sexes et s'interroger, dans cette perspective, comme le fait Marguerite Thibert, sur la naissance du « féminisme », permet alors de

contourner une trop rapide clôture de ces problématiques dans un domaine *particulier et isolé* d'études au profit de la recherche et de l'élaboration d'un *nouveau regard sur la vie intellectuelle* moderne dans son ensemble et, deuxièmement aussi, sur le projet moderne de vie sociale et politique en tant que tel. Ce dernier est bien le défi qui apparaît dans l'ouvrage de Marguerite Thibert. Et c'est le défi associé à ce nouveau regard sur la vie intellectuelle des modernes que cette recherche voudrait à son tour relever, en revenant, elle aussi, sur la première moitié du XIX^{ème} siècle français et, notamment, sur le saint-simonisme. Elle le fera avec un visée bien précise, celle d'interroger, au prisme de la question de la différence des sexes, le champ d'un savoir sur *la vie sociale* qui était à l'époque partagé entre différents savoirs en formation – de l'économie politique à la physiologie sociale, de l'« histoire philosophique »⁷⁵ à ce qu'on pourrait appeler, d'après-coup, une proto-sociologie – qui disputaient à la philosophie politique son prétendu primat théorique. Ce sera l'occasion d'envisager une *autre histoire de ces savoirs* et d'interroger leurs *contraintes épistémologiques*, les différentes formes de *nécessité* avec lesquelles ils doivent opérer, et la réalité avec laquelle ils se confrontent. Ce sera aussi la possibilité de mettre à thème les rapports divers que ces savoirs peuvent entretenir avec, d'une part, la *sphère de la pratique* et, d'autre part, avec les savoirs et les discours qui se façonnent en son sein, élaborés par des hommes et des femmes qui se tiennent en équilibre précaire entre l'action, la fondation de nouveaux lieux de discussion, de pensée, de diffusion des idées et la recherche d'une compréhension de la réalité sociale en transformation. Mais, afin de voir plus clair dans les enjeux d'un tel parcours, on commencera par une étude des manières dont la philosophie politique moderne, sous sa forme contractualiste, s'est emparée de la question de la différence des sexes et des pratiques de parole et de pensée des femmes. Ce sera en effet par différenciation vis-à-vis de l'espace conceptuel qui y se dessine et des pratiques de savoir qui y sont menées, que le travail théorique conduit au début du XIX^{ème} siècle en France pourra être introduit.

⁷⁵ Sur le concept d'« histoire philosophique » élaboré par Saint-Simon, voir *infra*, 7.1.2.

Deuxième Chapitre

Le contrat sexuel : la philosophie politique moderne à l'épreuve de la différenciation des sexes

1. LES PRÉJUGÉS DES PHILOSOPHES

Le livre de Marguerite Thibert nous a confronté à un problème lourd de conséquences : l'existence d'un rapport intime entre la vie intellectuelle et l'organisation hiérarchique des relations entre les sexes. Ce-ci peut d'abord se présenter sous la forme plus connue et étudiée du problème de *l'accès des femmes au savoir*, c'est-à-dire à l'instruction, aux métiers d'enseignement, aux pratiques de recherche et d'écriture, et aux conditions matérielles qui les rendent possibles.

Mais c'est une problématisation plus fine celle qu'on a recherchée dans la discussion du livre de Marguerite Thibert. Elle tient notamment à deux questionnements principaux. D'abord, la mise à thème d'une expérience singulière : celle des femmes qui avaient « franchi le seuil » de la vie intellectuelle et la considéraient alors à partir de ce mouvement, souvent difficile et éprouvant, de transformation de ses frontières et de réorganisation de ses places. Il s'agit d'une expérience importante, car elle nous permet d'avancer l'hypothèse que l'accès des femmes à une parole de savoir n'a pas simplement impliqué d'occuper une place symbolique déjà entièrement définie et établie, mais de l'infléchir, de la transformer, de la redéfinir d'une façon plus ou moins profonde. Comme fut le cas pour Marguerite Thibert, une telle expérience pouvait s'ouvrir sur une double réflexion : une réflexion sur soi prenant un rôle dans la pensée et dans le discours (ce qu'elle thématise dans l'introduction de son livre, par exemple), mais aussi sur les transformations qui investissaient la vie intellectuelle dès lors que des femmes commençaient à en être partie prenante. On introduisait en effet sur l'universalité de la raison une lucidité nouvelle qui concernait tous et toutes : dans et par l'expérience de ces femmes on indiquait la fixité non vue d'une hiérarchisation

logée au cœur même de la pensée, ainsi que sa première mise en mouvement. Une telle problématisation s'élargissait chez elle jusqu'à interroger ce que la société elle-même devenait dès lors que des femmes avaient pris et développé une vision inouïe sur elle.

À ce propos, on a ensuite dégagé un deuxième pôle de questionnements. Ceux-ci concernent le rapport entre l'accès des femmes aux pratiques de savoir et d'écriture, d'une part, et la politique, d'autre part. Une telle dynamique de transformation de la vie intellectuelle – dans ses conflits, résistances et impasses – a pu commencer à apparaître comme le *lieu d'épreuve* d'un ensemble de concepts et d'idées situés à la base de la politique moderne (tels que, par exemple, individu et liberté, mais aussi démocratie et égalité). L'épreuve ne consistait pas dans le dévoilement du caractère illusoire de ces idées ou des effets de domination qui les accompagnent, mais dans un *déplacement* de leur sens. Il a été le cas, par exemple, de l'idée de liberté, telle que Marguerite Thibert l'analyse à partir des pratiques politiques des saint-simoniennes. La liberté n'y était pas revendiquée comme un droit individuel ou posée comme un attribut subjectif allant de soi. Elle apparaissait comme quelque chose à *découvrir* et à articuler à partir de la transgression, de la part de ces femmes, des mœurs et des coutumes sociales existantes et dans l'expérience de nouvelles contraintes et désirs qui étaient perçues dans l'espace même d'une telle transgression.

Il s'agit alors d'analyser avec une plus grande précision les deux côtés du rapport entre la politique, d'un part, et l'accès des femmes à une parole de savoir, d'autre part. Cela demande à comprendre, tout d'abord, pourquoi un tel accès a pu être perçu et élaboré comme un *problème politique*. Ce sera notamment par l'analyse de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau que l'on élaborera la réponse à une telle question. Son œuvre sera ici envisagée autant comme une *réflexion* sur les transformations de la vie intellectuelle et sociale qui se manifestent dans la question des femmes que comme un *symptôme* des tensions et des problèmes associés à ces changements. Pour cette raison, on sortira du périmètre de ses textes, afin de saisir certaines controverses que ceux-ci ont suscitées parmi des femmes qui avaient pris une parole de savoir, ou politique, et qui thématisaient explicitement le rapport entre cette parole et la différence sexuée. On considèrera aussi, afin de dessiner les contours d'un « dispositif Rousseau », certaines des reprises dont les thèses rousseauistes ont fait l'objet par certaines de ces femmes,

ou bien encore dans les débats révolutionnaires ou dans la rédaction du Code Civil de 1804.

Cette analyse nous permettra de décerner les enjeux politiques associés aux pratiques d'écriture et de pensée portées par des femmes. On montrera ainsi qu'à l'époque moderne une question politique est suscitée par la vie intellectuelle dès lors qu'on la découvre traversée par la différenciation des sexes. Mais il restera à explorer aussi l'autre côté de ce rapport, c'est-à-dire le point dans lequel une question de savoir s'impose au sein de la politique elle-même. Cela requiert alors de saisir comment, dans les pratiques politiques de certaines femmes, la recherche d'un discours capable de restituer leurs expériences et de saisir les points d'appui possibles pour leurs actions, s'est imposée comme une nécessité à la fois pratique et de pensée. Afin de situer et de développer cette problématique, on suivra donc, dans un deuxième temps, les femmes du mouvement saint-simonien et notamment celles qui fondèrent le journal *La femme libre* (ensuite *La tribune des femmes*).

1.1. Penser les préjugés

Le choix de se donner comme point de départ une discussion philosophique des écrits de Rousseau, nous pose immédiatement la question de savoir à quel titre la philosophie est ici convoquée. De quelle manière la pratique philosophique – cette même pratique que nous suivons ici – s'est disposée et se dispose-t-elle par rapport à la hiérarchie sexuée inscrite dans la vie intellectuelle et par conséquent aussi dans la pensée ? À la rigueur, lorsque cette question est posée, un mouvement de pensée qui se veut philosophique ne pourrait pas détourner le regard. Il y serait doublement impliqué, s'il relève d'une pratique qui est partie prenante d'une telle vie intellectuelle, de ses configurations et de ses limites, et s'il se veut en même temps structurellement réflexif, comme c'est le cas pour la philosophie.

Mais c'est à ce moment qu'un contrecoup se produit dans la façon même dont une telle réflexivité est mise en place. Le même déplacement qui s'était manifesté à l'égard de ce que Marguerite Thibert appelait la « vie intellectuelle », se répète aussi, et d'une façon singulière, par rapport à la philosophie. Force est en effet de reconnaître qu'il n'y a rien d'évident dans le fait de pouvoir s'engager dans

une telle pratique ou de pouvoir se trouver dans une position d'énonciation qui puisse produire une parole philosophique. Dans sa longue histoire, la philosophie a partagé les logiques plurielles d'exclusion et de distribution des places de la vie intellectuelle dont elle faisait partie. Jusqu'à une époque très récente, on le sait, on ne retrouvera pas dans sa tradition des femmes qui aient pris la parole pour écrire et parler de philosophie. A l'heure actuelle, nous avons appris à enregistrer ce genre de faits – au moins dans les occasions où de tels constats se présentent à nous et nous sollicitent – et à les attribuer aux limites des hommes des temps passés et aux mésaventures qui ont travaillé le long parcours de la philosophie. En quelque mesure on pourrait dire que l'on connaît désormais cette histoire accidentée. Mais est-ce qu'on la pense pour autant ?

Il nous semble en effet que la réflexivité philosophique est très souvent *mise en échec* dans la façon même dont celle-ci – et notamment dans le cadre de l'histoire de la philosophie – s'affronte au problème de l'exclusion des femmes et aux justifications que certains philosophes en ont données. La tendance à reconnaître dans ces justifications et exclusions rien d'autre que des *malheureux conditionnements* et *préjugés* des époques dans lesquelles les philosophes vivaient, semble affirmée dans l'histoire de la philosophie, au moins jusqu'à un temps assez récent¹.

Dans ces discours la philosophie se mesure ainsi à l'effort de *s'objectiver elle-même*. Il s'agit d'une objectivation qui pose un double problème : d'une part, elle s'expose à une *perte de problématisation philosophique*. On ne pose pas en effet la question de savoir quel était – pour les contractualistes par exemple – l'enjeu théorique associé à l'hierarchisation sexuée du savoir et à ses transformations. La position de ces philosophes reste ainsi sans explications philosophiques. De sorte que la critique elle-même risque de ne pas savoir reconnaître sa cible : ce au nom de quoi on les critique (que ce soient la liberté des femmes, la parité, l'égalité), reste au moins implicite, sinon souvent inarticulé².

¹ Cf. Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Gallimard, Paris, 1998¹, 2010, p. 18.

² Souvent une telle problématique n'est pas abordée dans les commentaires ou les introductions aux ouvrages des philosophes modernes. Dès qu'elle fait surface, on peut noter que généralement – au moins là où la pensée féministe et les études des genre n'ont pas introduit de différentes approches – l'attitude qui prime est celle dont on parle dans le texte : réduire les discours des philosophes sur les femmes à l'expression irréfléchie des préjugés de leur temps. C'est par exemple ce qui écrit Alexis Philonenko dans son introduction à la *Métaphysique des mœurs* : voir Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, préface par Michel Villey, introduction et traduction par Alexis Philonenko, 1ère partie, *Doctrine du droit, Droit conjugal*,

D'autre part, cette objectivation attribuée aux conditionnements historiques et sociales une forme bien précise, que la philosophie elle-même leur a décidé : celle de *préjugés* qui pèsent sur la pensée d'une façon ponctuelle, tout en intervenant sur des passages marginaux, sans bouleverser la totalité d'un système philosophique ni toucher à son cœur théorique. Tout en prétendant de sortir de sa logique interne par cet effort d'objectivation, la réflexion de la philosophie sur elle-même paraît ici ne pas vouloir vraiment se soumettre à l'épreuve d'une extériorité qui pourrait être présentée par d'autres discours (comme ceux formulés par les femmes qui premières avaient eu accès à une parole politique ou de savoir) ou d'autres savoirs (tels que l'histoire ou la sociologie). En reconnaissant ces malheureux préjugés, la réflexion philosophique semble en fait vouloir garder une *maîtrise* sur ce qui, en elle, est mis en jeu – ou pas – dans une telle exposition aux questions suscitées par la différenciation des sexes au sein de la vie historique d'une société.

1.2. Une urgence pour la pensée ?

Ce qu'il faut mettre en cause avant tout ce sont alors les préjugés philosophiques sur les préjugés. Une telle manière d'aborder le problème passe en effet à côté d'une occasion importante pour la philosophie elle-même. Dans l'apparition d'un lien entre différence sexuée et pensée, s'est offert en effet à la philosophie – au moins pour ce qui concerne *la philosophie moderne* – un objet qui a eu pour elle un statut assez particulier, voire unique. C'est un objet que nombreux philosophes modernes, de plus en plus à compter du XVIII^{ème} siècle ont reconnu comme

Paris, Vrin, 1971 (la discussion de ce texte, ainsi que de l'introduction de Philonenko et de la préface de Villey a été l'objet d'un cours donné par Geneviève Fraisse à l'Institut d'Études politiques de Paris, le 18 octobre 2011). D'autres exemples peuvent être donnés, par exemple cette édition scientifique de *l'Émile*, conçue aussi pour une plus ample diffusion : Jean Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, introduction et commentaire par G. Roggerone, Brescia, La Scuola, 1969, 1998, où l'on trouve exprimée, dans le commentaire à la partie sur Sophie (livre Vème de *l'Émile*), cette même position : en affirmant la subordination économique, politique et sociale des femmes, « Rousseau suit la manière traditionnelle de sentir » (*ibidem*, p.174), il manifeste son « traditionalisme dans ce champs » (*ibidem*, p. 184). Dans une autre édition de *l'Émile*, Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, introduction et commentaire par A. Visalberghi, Bari, Laterza, 1953, il y a toujours cette réduction aux préjugés de l'époque, mais à celle-ci s'ajoute l'idée que cela est un produit d'un manque de savoir et d'une polémique contre les femmes des Salons (*ibidem*, pp. 213-214).

interne et en même temps comme *externe* à la réflexion philosophique. On s'aperçoit ainsi – comme l'a montré bien Geneviève Fraisse qui a développé le sens philosophique d'une telle découverte dans, notamment, *Les deux sexes et la philosophie* et *La lucidité des philosophes* – que la question des sexes et du rapport des femmes au savoir ne se dépose pas simplement, pour ce qui concerne ces philosophes, dans des « scories et scolies misogynes »³. On y découvre au contraire la nécessité de porter ces questions dans le discours philosophique, de les intégrer aux systèmes de pensée, tout en reconnaissant cependant *leur irréductibilité*⁴.

On pourrait se demander alors quel genre d'extériorité et d'irréductibilité ces philosophes attribuaient au problème de la place et de l'action des femmes dans des lieux de parole publique ou philosophique, ainsi que au sein de la famille. On peut lire à ce propos une remarque importante de Fichte, qui nous permet de reconnaître que cette extériorité ne tenait pas seulement à la prétendue empiricité de la différence sexuée en tant qu'elle concerne les corps des individus, mais aussi à la manière dont l'*énigme*⁵ d'une telle différence *affecte la pensée* et s'impose à elle. C'est ce que Fichte exprime en évoquant l'*urgence*, pour *son époque*, de penser les rapports réciproques entre les hommes et les femmes, car, si la raison et la liberté attribuées aux deux ne devraient pas engendrer des différences quant aux droits, « il en a été généralement autrement, depuis qu'il y a des hommes, et que le sexe féminin a toujours été placé, dans l'exercice de ses droits, après le sexe masculin. Un tel accord universel doit avoir une raison profonde ; et si la recherche de cette raison *a jamais été un besoin urgent, c'est bien de nos jours* »⁶.

Fichte, en partageant ainsi le sort d'autres philosophes de son temps, se trouve de cette manière situé face à l'énigme urgent de la différence des sexes, qui prend dans ce cas la forme de la conjonction introuvable entre, d'un côté, un

³ Cf. Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., p. 123.

⁴ Cf. Geneviève Fraisse, *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2010, p. 51.

⁵ Pour une réflexion sur la nature énigmatique de la question de la différence des sexes chez les philosophes modernes, qui soulève la question du prix payé pour l'exclusion des femmes de la philosophie, voir Luisa Muraro, *En écoutant Françoise Collin: le prix payé et à payer pour l'exclusion des femmes*, in Mireille Azzoug et Christiane Veauvy (dir.), *Femmes, Genre, Féminismes en Méditerranée. « Le vent de la pensée ». Hommage à Françoise Collin*, Paris, Bouchène, 2014, pp. 245-248.

⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 319, moi qui souligne; Voir à ce propos le commentaire de Geneviève Fraisse, *À côté du genre*, cit., p. 94.

accord universel sur les positions hiérarchiques respectives des sexes et, de l'autre, la liberté et la raison qu'on reconnaîtrait aux hommes et aux femmes à la fois. Mais d'où vient cette urgence qui, en échappant dans sa provenance à la philosophie, l'interpelle néanmoins ? Et qu'est-ce qu'elle fait alors à la philosophie ? Nous avançons ici à ce propos l'hypothèse suivante : c'est en travaillant autour d'une telle urgence, et en cherchant à lui donner une place dans la réflexion philosophique, que certaines philosophes ont pu voir leur discours *altéré, porté au-delà* de sa méthode propre et de ses concepts. Comme nous allons le voir dans le cas de Rousseau, ce travail a pu être alors aussi, pour certains philosophes, un premier moment de réflexion sur l'exposition de la pensée philosophique à des problèmes qui ne pouvaient pas être entièrement traités dans les cadres des opérations conceptuelles et logiques rendues possibles par la philosophie elle-même.

Toutefois, un tel dépassement interne de la philosophie n'a pas toujours eu lieu. Il n'a pas non plus été généralement thématiqué. Très souvent les déplacements conceptuels et les nouvelles problématiques qu'il suscitait n'ont pas pu trouver une élaboration théorique suffisante à en restituer le sens et la portée. Exposés à des problèmes – comme celui de la place des femmes dans le discours et dans la pratique politique – dont la provenance ne semblait pas pouvoir être maîtrisée par la philosophie, les philosophes ont commencé à *pratiquer* des concepts et des idées (tels que « place », « sexe », ou même « urgence ») sans pourtant les *réfléchir proprement* (c'est-à-dire sans mesurer les transformations qu'ils pouvaient engendrer dans l'ensemble de leurs théories)⁷. Ces concepts plus « pratiqués » que réfléchis se manifestent par exemple sous la forme d'une altération, d'une interférence théorique, à l'égard de l'articulation d'autres concepts plus profondément articulés et plus centraux au sein d'une pensée philosophique (comme le sont par exemple, dans le cas des contractualistes : liberté, égalité, individu, souveraineté ou contrat). La philosophie s'y est ainsi trouvée retravaillée à son insu, ou plus en profondeur de ce que les philosophes pouvaient le croire, comme nous allons le voir dans l'analyse de Rousseau. La possibilité de saisir les marques de ces transformations conceptuelles est en effet le résultat d'une analyse des déplacements que des

⁷ Cf. pour l'introduction d'une telle distinction, Louis Althusser, *Cours sur Rousseau* (1972), édition établie par Yves Vargas, Paris, Le Temps des Cerises, 2012, pp. 138-139.

concepts et des idées moins réfléchis ont fait subir à d'autres plus centrales et réfléchis dans l'élaboration d'un système philosophique.

Nous pouvons toutefois développer ultérieurement une telle perspective. Si l'on considère d'après-coup la tension que Fichte rencontre entre, d'un côté, une hiérarchisation des rapports entre les hommes et les femmes et, de l'autre, la liberté et la raison qui leur sont attribuées, on pourrait penser qu'une telle tension ne pouvait que se résoudre, par *nécessité logique*, dans une extension des droits civils et politiques à ce groupe particulier qu'on nomme « les femmes ». Mais est-ce qu'on peut vraiment présupposer une position qui poserait comme déjà toute contenue *in nuce* dans une contradiction logique à surmonter, la « conclusion de l'histoire » de l'exclusion des femmes ? Une telle perspective téléologique projetterait sur une réalité, sur des discours ou des catégorisations de l'expérience en train de se faire, ce qu'on pourrait, nous, considérer comme allant de soi, et comme étant donc le seul possible issu de la situation et des éventuels conflits qui la traversaient. Ce serait croire à la fois que l'incorporation des femmes – ou d'autres catégories d'« exclus »⁸ – dans la vie politique, citoyenne ou intellectuelle, était la seule voie véritablement et logiquement ouverte dans l'histoire. Mais ce serait aussi croire, en courant le risque d'un deuxième aveuglement, que nous maîtrisons les *sens* d'une telle incorporation et de ses enjeux.

La déstabilisation introduite par le geste, que nous avons étudié chez Marguerite Thibert, de retirer à la pratique de la vie intellectuelle son évidence, nous oriente au contraire dans une autre direction. Elle nous demande plutôt de partir de l'idée que l'impasse auquel Fichte et d'autres philosophes s'affrontent ou se heurtent n'avait pas une solution tout à fait interne à une analyse logique ou à la recherche d'une nécessité déductible par la seule raison philosophique. Cette solution devait *se faire* et *être faite*. C'est une telle perspective qui requiert de *marginaliser l'importance explicative* attribuée aux préjugés comme ce qui empêcherait du dehors le développement cohérent et la réalisation historique d'une structure logique⁹. Mettre en question l'évidence de la position de savoir ou de raison avait

⁸ Cf. par exemple Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006, qui croise à ce propos l'histoire du genre et l'histoire de la race.

⁹ Il s'agit de la problématique que Charles Taylor développe en mettant en cause les « histoires de la soustraction », ces narrations qui font de l'histoire de la modernité et de la

en effet une conséquence majeure : cela signifiait de reconnaître que l'accès à la raison n'est pas maîtrisé par la seule raison, et que des zones d'ombre de la raison à elle-même demeurent qui sont retravaillées seulement à partir de certaines expériences, comme celles des femmes qui franchissaient le seuil de la vie intellectuelle.

C'est cela au fond que Marguerite Thibert considère aussi, et c'est cela qui donne un sens à la reconnaissance qu'elle manifeste pour ceux et pour celles qui lui ont permis d'accéder à la vie intellectuelle. Cette mise en cause de l'évidence d'une telle vie, et de la raison elle-même, soutient l'intérêt qu'elle porte à leurs pratiques, à leurs élaborations théoriques et aux problèmes auxquels ils et elles s'étaient affrontés. Ce différent regard sur les événements passés transforme en effet aussi celui que nous pouvons porter sur nous-mêmes : la situation où l'on se trouve, qu'on la considère bonne ou mauvaise, juste ou injuste, n'est pas le produit d'une nécessité logique, mais d'une histoire qui porte en soi une charge d'incertitude, de possibles, de conflits, et donc de contingence aussi. Ce qui n'implique pas pour autant, comme nous le verrons, que tout soit livré à l'arbitre des individus ou à un hasard inexplicable.

1.3. Champs de problématisations

Dans le cas à l'étude, ces considérations ont une première conséquence. Lorsque dans la philosophie politique moderne (et aussi dans les pratiques et les textes politiques qui en reprennent les argumentations ou les idées) on voit affirmées la liberté, l'égalité, de tout individu et en même temps, posées, voire légitimées, des formes de subordination structurelle de certains groupes, comme de celles que l'on catégorise comme des « femmes », on serait tentés de voir *immédiatement à l'œuvre une contradiction* qui demande à être dépassée et qui préfigure déjà en elle le développement ultérieur de la situation. C'est la spontanéité d'une telle lecture qu'il faudrait retenir, en ne pas considérant comme allant de soi le sens de concepts tels que « individu » ou « homme », mais pas non plus, comme nous avons commencé à le voir, celui de « liberté ».

sécularisation un processus d'érosion progressive d'une matrice religieuse originaire. Cf. Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2011.

Que la référence de ces mots soit stable et certaine pour ceux qui les employaient, ou qu'ils aient le même sens et extension que pour nous, cela ne peut pas être présupposé. Ce qu'est qu'être un individu ou de quel ensemble d'êtres on était en train de dire, dans des textes philosophiques ou politiques, qu'ils naissent libres et égaux, ne peut pas être présupposé, comme s'il s'agissait nécessairement de tous ceux qu'aujourd'hui nous considérons des êtres humains ou des individus à part entière. Et comme si alors, en en excluant certains, ils étaient immédiatement pris dans une contradiction manifeste qu'un surcroît de raison aurait pu dévoiler.

Les concepts d'« individu » ou d'« homme » – et cela vaut aussi pour la polarisation homme/femme – ont certes un sens déterminé, qui peut donc être distingué d'autres, mais ce qui détermine un tel sens est moins restitué par une *définition stable et posée d'entrée de jeu* que façonné dans un *champ* où plusieurs éléments se croisent et peuvent entrer en friction. Ce qui veut dire par exemple que le sens de ces mots se modèle à partir de ce que les hommes qui les employaient étaient amenés à considérer comme leur étant *semblable* et pouvant alors participer d'une idée commune d'humanité, mais aussi à partir des contextes d'usage et des types d'individus qu'ils rencontraient quand ils s'engageaient dans des pratiques politiques, par exemple, ou qu'ils savaient être les lecteurs de leurs ouvrages. Ce n'est pas certain alors que, lorsque le concept d'individu est mobilisé ou valorisé, il soit évident d'intégrer dans le raisonnement sur ce qu'est qu'un individu d'autres caractères, expériences et situations qui concernent tous ceux et celles qui se situent par exemple au-delà du public des lecteurs ou des pratiques politiques effectives¹⁰.

On peut ainsi imaginer qu'il soit possible de penser de se référer à *tous*, sans que rien ne force à se poser le problème de savoir comment arranger les choses au-delà du premier et plus familier périmètre d'application des concepts d'« individu » ou d'« homme ». On ne peut pas présupposer qu'un tel problème se présente nécessairement. Lorsque les écrits des philosophes du contrat social ou les textes composés pendant la Révolution parlent d'« individus » en leur attribuant des propriétés et des droits, il se peut ainsi que de tels discours ne concernent qu'une partie de tous ceux et celles qui composent la collectivité. Si

¹⁰ Cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard - Le Seuil, 2008, pp.9-10, dans le passage qu'il consacre à l'idée de public à partir de Kant.

l'idée d'individu est telle qui pourrait s'étendre au-delà de ces références primaires et spontanées, la possibilité d'un tel écart n'implique pas pourtant qu'il soit alors évident de quelle manière le produire, ni qu'une telle exigence de différenciation s'active par elle-même et non pas à partir de tensions et problèmes dont on fait concrètement l'épreuve¹¹.

Toutefois, puisque le sens de ces mots n'est pas résorbable dans une simple définition donnée une fois pour toutes, mais, comme nous l'avons dit, se façonne dans un champ composé d'éléments, pratiques et expériences diverses, il se peut que celui-ci devienne, *à certaines conditions*, un champ de problématisation¹².

C'est le cas, par exemple, de certains textes des philosophes du contrat social, qui doivent réaménager une idée initiale d'individu au moment où ils commencent à considérer des rapports, comme les relations conjugales, qui n'étaient pas au centre du champ visuel de leurs théories, ou à reconnaître que, parmi le public des lecteurs possibles des textes philosophiques ou littéraires, il y avait des femmes aussi. Ils se trouvent ainsi forcés à travailler les frontières de certains concepts, ou à expliciter – avec une cohérence *interne* plus ou moins grande – leurs distinctions et partitions du corps collectif. Cela se manifeste aussi, d'une façon très évidente, à partir de la Révolution, au moment où des femmes descendent dans la rue et s'engagent activement dans la politique. À ce moment (notamment à compter de 1793), des Assemblées se réunissent pour s'exprimer sur l'existence des clubs des femmes, sur les manières et les limites de leur participation politique à la vie

¹¹ Un exemple d'une telle mise à l'épreuve est donné par les débats autour de la législation du Code Civil de 1804 – Cf. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 97.

¹² La recherche des points de problématisation devient pour Foucault la ligne guide d'une histoire de la pensée qui ne soit pas une histoire de la philosophie guidée par la raison et par le dépassement logique des contradictions. Le repérage des problématisations s'avère donc être une démarche méthodologique permettant de cerner des expériences de pensée *inscrites dans l'histoire* (par exemple, la pensée de l'état, du gouvernement, du sujet, de la vérité...). Cette démarche se fonde sur l'idée qu'on pourrait reconnaître ces pensées et en tracer le contours seulement *après-coup*, à partir des moments où une certaine manière de penser et de pratiquer l'état, le gouvernement, le sujet ou la vérité ne va plus de soi, mais s'ouvre à des conflits et à des nouvelles négociations. C'est alors dans les moments de problématisation que l'on reconnaît mieux que les idées ont une telle matrice pratique et conflictuelle. Cf. Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *Dits et Écrits II, 1976-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, texte n.342, 1984, pp. 1410-1418 ; Id., *Discourse and Truth. The problématisation of Parrhesia*, édition établie par J. Pearson, Los Angeles, Semiotext(e), 2001.

publique et politique¹³. Des discours sont ainsi produits autour de leur nature, de leur individualité et de leur degré de raison ou d'autonomie possible. Tous ces efforts d'articulation peuvent être envisagés comme le signe que les concepts de « citoyen à part entière », d'« individu » ou d'« homme » ne produisent pas une mise en ordre évidente et stable de l'expérience et qu'une pression existe qui force à en *réactiver le sens*, à sanctionner les usages et les pratiques discordants, à justifier leurs règles d'application.

A différence de ce qui s'était passé en Grèce ancienne¹⁴, ce qui caractérise cette époque moderne et qui contribue alors à donner une visibilité à la question des rapports entre les sexes, c'est qu'une *incertitude se manifeste et est entretenue*, par les institutions elles-mêmes, quant aux frontières qui séparent ceux qui peuvent à juste titre participer de la vie politique, publique et intellectuelle, et quant à la détermination de ce que c'est qu'appartenir pleinement à l'humanité, être un individu à part entière. Cela aussi pour la raison que des femmes plus ou moins savantes, depuis les salons ou les rues révolutionnaires, commencent à prendre la parole, à se livrer à l'écriture, à la composition de textes de philosophie, de politique ou littéraires, en soulevant ainsi le problème de savoir ce que c'est qu'une telle parole publique – politique, artistique ou philosophique soit-elle – et quelles seront les conséquences d'une telle vie intellectuelle sur la vie commune et

¹³ Cf. *infra*, 6.3.1.

¹⁴ Comme le remarque Geneviève Fraisse, par exemple, l'idée que les êtres dignes de pouvoir prendre la parole, participer à la vie politique, prendre de décisions, se conduire de façon autonome, étaient une portion spécifique et déterminée de l'ensemble de la collectivité, comme c'était le cas dans l'Athènes de la Grèce ancienne, n'allait plus de soi pour les modernes. Elle propose ainsi de reconnaître dans la mise à l'écart des femmes de la politique démocratique non pas la reproduction d'une vision *ancienne* (l'exclusion se fondant sur l'élaboration sociales de différents types d'humanité, dont certains par définition étrangers à la vie politique), mais sur un dispositif tout à fait moderne, celui de la *démocratie exclusive*, qui n'opère pas formellement des distinctions entre catégories d'êtres humains, mais qui pose certains individus comme étant incapables de réaliser pleinement l'humanité qui est la leurs, par exemple à cause d'un défaut de rationalité, comme les femmes. Ainsi « les hommes du 1800 produisent l'exclusion bien plus qu'ils ne la décrètent officiellement » (p. 332). Voir à ce propos notamment Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison*, cit., pp. 321-354 et Id., *Les deux gouvernements*, cit., p. 62. Etienne Balibar réfléchit sur les implications politiques, quant à la liberté et l'égalité affirmées par la Révolution, d'une différenciation qui se produit au sein de l'idée d'humanité et qui problématise à la fois le sens d'individu et de sujet. C'est le concept de « différence anthropologique » qu'il introduit alors pour désigner ces différenciations (de sexe, ou d'intelligence, par exemple) qui sont socialement posées comme situées sur les frontières entre société et nature. Voir notamment Etienne Balibar, *La proposition de l'égalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 134-140.

l'organisation de la famille. Un tel problème se pose, en produisant, chez les philosophes ou dans les textes de loi, une certaine mise en forme et une fixation de la catégorie « femmes » dans l'ensemble des discours sur leur nature et sur leur place au sein de la société. Cela engendre aussi/donne lieu aussi à/ des affrontements sur de telles significations et déterminations. Il s'agit de ce qu'on a commencé à appeler, en reprenant une expression de Michel Foucault, des « problématisations », qui déplacent le sens des expériences, des aspirations, des partitions et des mots, en mettant à profit des idées, des orientations et des possibilités qui y sont ouvertes mais moins perçues et visibles. Ce sont ces possibilités qu'Olympe de Gouges, par exemple, met à l'œuvre lorsqu'elle se décide à compléter *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* d'une *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Elle interroge ainsi la place qui est donnée aux femmes dans la société nouvelle, en retravaillant le sens des affirmations sur les individus et leurs droits et en faisant ressortir de celles-ci la possibilité d'un discours qu'elles ne prévoyaient pas initialement¹⁵. Il s'agit donc d'un travail d'articulation qui porte à la fois sur le sens de ces mots et sur les normes, les impératifs et les finalités qui constituent un tel champ problématique. Le problème de comprendre ce que c'est qu'être un individu peut être à la fois une question de sens et une question de sens de l'action.

1.4. Instabilité et ouverture dans l'ordre symbolique moderne

Une telle perspective nous permet ainsi de interroger le *régime d'expériences* rendant possible ces formes de conceptualisation et les manières de penser la réalité humaine et le sens d'un agir collectif qui pouvaient en découler. Autrement dit, il s'agit de poser à la modernité la question de l'*espace pratique et symbolique* dans lequel ses concepts cardinaux (individu et liberté, par exemple) opèrent et sont pratiqués. Cela ne signifie alors pas simplement d'en saisir la logique et la structure interne (afin d'y repérer des éventuelles contradictions), mais de mettre au centre le *rapport* entre, d'un côté, la détermination de certaines idées et, de l'autre, les expériences où se fait et est négocié un certain ordre symbolique.

¹⁵ Cf. *infra*, 6, 3.3, mais en général le chapitre 6 dans sa totalité, consacré à la philosophie politique d'Olympe de Gouges.

C'est ainsi que la mise à thème des moments dans lesquels la pensée philosophique se trouve exposée au problème de la différenciation sexuée nous permet d'accomplir deux opérations. D'abord, il s'agit d'analyser les déplacements que certaines idées (celle de place sociale ou de différence entre individus semblables, par exemple) – des idées plus *pratiquées* que réfléchies – font subir à d'autres concepts plus centraux et réfléchis au sein d'une pensée philosophique (individu, contrat, liberté, par exemple). Mais cela nous permet aussi, dans un deuxième temps, d'interroger sous un angle nouveau ces derniers concepts, afin de reconnaître en eux-mêmes une *instabilité* plus grande de celle qu'on aurait pu leur prêter en vertu de leur centralité théorique. Ce qui fait surface alors, comme nous allons le voir chez Rousseau, c'est notamment l'*instabilité native* du concept d'individu. Le sens d'« individu » et celui de la liberté qu'on pourrait, ou que l'on devrait, accorder à chacun en tant qu'individu, ne sont pas donnés. L'énigme de ce que c'est qu'un individu libre demeure et demande un travail continu d'articulation. Et cela, dans une double direction : d'un côté, on cherche à produire une plus grande lucidité sur le sens du concept lui-même ; mais aussi, de l'autre, comme nous le verrons, en se situant sur un plan différent – celui des idées qui orientent l'ordre pratique d'une société – on s'affronte au sens et à la portée d'une norme et d'un idéal qui demandent d'être (et de considérer les autres) comme des individus libres¹⁶. C'est l'obligation d'être libres, comme une norme et un idéal à la fois, qui suscite un tel travail d'articulation, ainsi que les conflits qui ont lieu dans le champ de problématisation se façonnant autour de l'idée d'individu et de sa liberté.

On reconnaît d'une telle manière, chez certains philosophes, le besoin d'*éprouver* le concept d'« individu » dans leurs théories, mais cela sans maîtriser ni ce que leur discours, en intégrant un tel concept, peut porter comme *présupposé*, ni les *effets* théoriques et pratiques de celui-ci. L'analyse des déplacements conceptuels introduits par la question de la différenciation des sexes et de la place des femmes à l'égard du savoir et de la politique, nous permet ainsi de découvrir que certaines idées et certains concepts, comme « individu » ou « homme », qui orientaient les

¹⁶ C'est la thèse développée et démontrée par Émile Durkheim – Cf. notamment la lecture de Bruno Karsenti, *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006 et Francesco Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, l'invention de la sociologie et le projet d'autonomie des modernes*, Economica, Paris, 2015. Cf. aussi, dans une analyse visant à problématiser un tel impératif moderne : Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, p. 21.

discours philosophiques et les aspirations internes à cette société nouvelle, avaient alors en eux-mêmes – et pour les philosophes aussi – une certaine *obscurité* et, en même temps, une certaine *ouverture*. Ce sont ces deux caractères à rendre possible et à appeler un travail d'articulation, qui est à son tour traversé par des conflits et par la découverte de nouvelles possibilités symboliques. Dans ce champ, des personnes, des groupes, des savoirs, des pratiques institutionnelles se rencontrent et se heurtent, ils ouvrent des nouvelles perspectives et en marginalisent des autres, ou bien ils réactivent dans la tradition des ressources symboliques sur lesquelles prendre appui pour opérer un déplacement dans la pensée ou dans les pratiques.

La question des présupposés et des préjugés qui pèsent sur les philosophes modernes et sur leurs façons de penser les rapports entre les sexes se trouve ainsi reformulée. Elle est prise dans l'horizon plus large de cet ensemble d'*idées* – d'« individu », « homme », « liberté », « rationalité » – qui orientent les discours et les pratiques collectives, mais d'où ne découle pas la possession d'un sens déjà tout fait et donné. C'est dans un tel cadre qu'il faut pouvoir situer l'œuvre des philosophes modernes et leur façon d'aborder la question de la place des femmes et des rapports entre les sexes.

On pourrait de la sorte reconnaître que les discours de ces philosophes n'expriment ni justifient proprement une réalité *dont le sens et les connexions seraient donnés* et pourraient être saisis depuis l'extérieur. Ces discours philosophiques sont au contraire pris dans le processus d'articulation qui est *en acte* au sein de la réalité elle-même et qui a lieu dans les points où le symbolique, l'expérience et l'action s'entrecroisent. Les philosophes y ont une fonction déterminée, celle de participer – selon des modalités et des possibilités d'efficacité très variées – à un travail d'introduction critique, de clarification voire de fixation des concepts et des idées qui se façonnent dans un tel processus d'articulation et qui en font constitutivement partie. Pour cette raison, l'ensemble des discours sur les sexes et le rapport des femmes au savoir, que l'on retrouve dans la tradition philosophique moderne, doivent avant tout être envisagés comme une partie de ce processus *d'articulation de la réalité elle-même et de formation de son sens*.

Considérer ces discours comme l'effet de préjugés qui auraient accidentellement affecté du dehors le travail philosophique, serait méconnaître le fait que la pensée philosophique se trouve prise dans un tel processus

d'articulation de la réalité sociale et de son ordre symbolique. Ce serait alors en même temps, imaginer qu'il y ait une réalité, plus ou moins injuste, déjà toute faite et déterminée dans son sens, qui serait *justifiée* soit du point de vue de la philosophie – se révélant alors comme un simple recouvrement *idéologique* – soit du point de vue *du* philosophe – qui se décrocherait ainsi du plan de la raison pour chuter/retomber dans l'*opinion subjective*. Une telle théorie des préjugés ne peut pas être soutenue, pour les raisons que nous venons d'indiquer : elle subit/manifeste une perte de problématisation philosophique et, notamment, elle ne se donne pas les outils pour réfléchir d'une façon critique sur l'idée même de préjugés ou de conditionnements sociaux qu'elle mobilise. Une telle théorie reste ainsi incapable de mettre en cause ses préjugés sur les préjugés. Elle présuppose en même temps une réalité déjà toute faite, que les discours se borneraient simplement à expliciter, et un ordre symbolique et conceptuel déjà défini, sans des points d'obscurité ou d'ouverture. Nous suivons ici une démarche différente : le rapport entre la philosophie et les questions auxquelles elle est exposée ne se fait pas dans la forme d'un conditionnement ponctuel de certaines parties du discours, mais il prend la forme toute différente d'une inscription de la philosophie dans un processus d'articulation de la réalité dont elle est partie prenante mais qu'elle ne maîtrise pas. Cela implique de lier ses concepts, même les plus cardinaux, à l'espace social où ils se façonnent. À savoir, de considérer le rapport intime entre l'articulation conceptuelle qui a lieu dans la philosophie elle-même et le régime d'expériences au sein duquel l'ordre symbolique est travaillé (que ce soit au sein des pratiques d'écriture et de prise de parole, ou dans la détermination effective du public des lecteurs, ou bien encore dans celle des participants aux assemblées politiques). Au sein d'un tel espace pratico-symbolique des conflits et des négociations peuvent avoir lieu, qui portent à la fois sur la façon de s'y conduire et de penser et dire les expériences qu'on peut y faire. Comme nous allons le voir, c'est par exemple le cas d'Olympe de Gouges prenant la parole dans un contexte public pour introduire dans l'espace politique et public des expériences qui en restaient aux marges. Dans un tel champ de problématisation, la philosophie elle-même intervient dans le conflit pour la détermination de la place des femmes et du sens de leur liberté et de leur raison. C'est pour cette raison qu'un *nouveau regard* pourra être porté sur celle-ci : la philosophie ne sera pas simplement jugée en tant que vraie ou fausse. Comme nous allons le voir dans le texte de Fanny Raoul répondant à Rousseau et

au révolutionnaires qui en avaient repris les thèses¹⁷, la philosophie sera aussi jugée en tant que *juste ou injuste*, à la fois comme pratique (élitiste ou excluant de sa parole un ensemble de sujet) et pour son positionnement théorique dans un tel champ problématique et conflictuel.

Enfin, accomplir un tel déplacement de la question des préjugés des philosophes implique aussi, comme nous l'avons dit, de s'interroger sur les enjeux théoriques de ces réflexions sur le rapport entre les femmes et la prise de parole politique ou savante. Il s'agit de repérer ainsi ces nœuds théoriques d'où jaillissent les réflexions des philosophes, leurs difficultés, leurs manières aussi de détourner le regard (parmi ce nœuds, on verra par exemple émerger le problème du sens d'avoir et de prendre une place, en tant qu'individu, au sein de la société moderne en train de se faire ; ou bien, la question des différences qui s'introduisent à nouveau dans un corps politique et social de semblables ; ou bien encore, le rapport entre nature, nature de la société et société elle-même). L'étude de ces enjeux théoriques ne vise pas à racheter la philosophie d'une imbrication du savoir et du pouvoir, mais elle entend saisir avec une plus grande lucidité la problématiques qui se manifestent dans la philosophie lorsque celle-ci s'affronte à la question de la différence des sexes et à la liberté des femmes dans la pensée et dans l'action.

¹⁷ Cf. *infra*, 4.1.

2. CAROLE PATEMAN : LE CONTRAT SEXUEL ET LE DÉSORDRE DES FEMMES

Une étude notamment nous aidera à aborder les discours des philosophes modernes sur la différenciation des sexes sans les réduire à des accidents et à des préjugés subjectifs. Il s'agit des recherches de la philosophe américaine Carole Pateman, notamment développées dans son livre *A sexual contract (Le contrat sexuel)*, paru aux États-Unis en 1988 et traduit en français en 2010, et dans *The disorder of women* (un recueil d'articles publiés entre 1975 et 1989)¹⁸. Elle y a élaboré un modèle d'analyse et une ligne de problématisation des discours des philosophes politiques modernes qui nous permettront de saisir les nœuds problématiques principaux autour desquels tourne la réflexion de la philosophie moderne quant à la différence des sexes et à la place des femmes à l'époque nouvelle. On se consacrera ensuite, dans le prochain chapitre, à une analyse directe et détaillée de l'émergence de ces questions au sein de la réflexion de Jean-Jacques Rousseau, dans laquelle on développera et on transformera en partie les thèses de Carole Pateman.

Le contrat sexuel part de la constatation d'une étrange omission qui marque la plupart des études politiques jusqu'aux années 1980 : dans l'histoire de la pensée politique moderne, on a presque toujours négligé que les théoriciens du contrat social nous ont « légué toute une série de problèmes concernant l'*incorporation* des femmes dans la société civile et les obligations qui étaient les leurs en son sein »¹⁹. C'est à une analyse détaillée de cet héritage manqué ou partiel qu'elle se livre alors, en reprenant les écrits des principaux représentants de la théorie du contrat social pour examiner leurs différentes façons de traiter cet ensemble de problèmes ainsi que les logiques dans lesquelles ce traitement s'est inscrit. L'opération que Carole Pateman accomplit est caractérisée par un double mouvement : d'abord, elle découvre à l'intérieur de ces premières théories un autre dispositif conceptuel, qui accompagne et intègre celui du contrat social, et qu'elle appelle le « contrat sexuel ». Il s'agit d'une forme contractuelle singulière appelée à régler et à signifier

¹⁸ Carole Pateman, *Le contrat sexuel (The sexual contract, 1988)*, trad. de C. Nordmann, Paris, La Découverte, 2010 ; Id., *The disorder of women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1989.

¹⁹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 18, moi qui souligne.

les relations entre les sexes, polarisés dans deux moitiés de l'humanité, les hommes et les femmes. Par ce contrat, on cherche à dire le sens et l'orientation normative d'un certain nombre d'opérations : la distribution des êtres entre une sphère publique et une sphère privée, la différenciation des individus par rapport à une parole politique et de savoir, la hiérarchisation des rapports entre femme et mari et enfants au sein de la famille et, enfin, la distinction de différentes formes d'autorité et de gouvernement, dans la famille et dans la société. Comme nous allons le voir, d'après Pateman, ce contrat s'avère nécessaire au fonctionnement de la machine contractualiste dans son intégralité.

Elle montre ensuite que la mise en place d'un tel dispositif fait surgir, à l'intérieur même de ces théories, un ensemble de problèmes – qui vont de la conception de l'individu et de son corps jusqu'au nœud qui lie ensemble filiation, singularité et transmission – qui en *forvent* le cadre conceptuel. Il s'agit des point où les concepts cardinaux de la théorie politique moderne se trouvent *altérés* par ces concepts plus pratiqués que réfléchis dont on a parlé dans le paragraphe précédent. Une partie de ces concepts se trouve notamment à graviter autour du « contrat sexuel ». On cherchera alors d'abord à décrire l'une des altérations principales que le livre de Carole Pateman nous permet de reconnaître, celle qui investit l'idée d'état de nature lui-même.

2.1. Incorporer les femmes dans le corps politique moderne

« Raconter toutes sortes d'histoires est le principal moyen par lequel les êtres humains tentent de donner sens à ce qu'ils sont et à leur monde social. L'histoire politique la plus célèbre des temps modernes, et celle qui a eu plus d'influence, est développée dans les écrits des théoriciens du contrat social »²⁰ : c'est ainsi que commence le livre de Carole Pateman, par un questionnement de ce sur quoi un tel besoin de donation de sens avait porté. Il s'agit, d'après elle, notamment, de la nécessité suivante : travailler l'idée d'une société conçue comme *nouvelle*, et qui semblait réclamer, en tant que telle, une nouvelle forme de droit politique à fondement des rapports entre ses membres²¹.

²⁰ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 21.

²¹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 21.

On remarquera le point de départ que l'auteur a pris pour interroger les exigences symboliques à la base du récit du contrat social : la *nouveauté* de la société et de la forme du droit politique est ce qui captive l'exigence de donation de sens. Cette nouveauté est en effet l'indice d'un rapport à la tradition singulier et inédit, pour autant qu'il implique la possibilité de se donner la tradition comme objet de réflexion, voire de questionnement en termes de justice. Dans le cas des théories du contrat, ce rapport inédit à la tradition a avant tout été pratiqué comme la possibilité de soustraire les rapports politiques entre les hommes à leur mise en forme traditionnelle pour en faire ainsi un objet de la théorie et de la construction, fondée en raison, d'un nouveau ordre politique et social. Une telle construction a été, pour les théoriciens du contrat, la forme plus ou moins problématique dans laquelle faire couler l'exigence qui leur s'était présentée de ne pas assumer d'entrée de jeu les rapports entre les hommes comme allant de soi. Cette exigence a montré, on le verra par la suite, de pouvoir dépasser et excéder la forme que les philosophes du contrat avaient préparée pour elle, en se concrétisant dans des autres configurations pratiques et mentales. Cependant, telle fut pour eux : la possibilité de balayer – par le truchement d'un modèle artificiel et théorique de refondation de la vie et de la pratique collective – les fondements traditionnels ou transcendants qui justifiaient la subordination des individus et qui fondaient l'obéissance directe d'un homme à un autre homme²².

C'est à l'intérieur d'une telle perspective théorique que s'est façonné le besoin de bâtir et de fonder des structures nouvelles d'autorité et de pouvoir, ou d'obéissance à des lois collectives. La souveraineté politique et les lois qui en étaient l'émanation devaient pouvoir satisfaire deux conditions : d'un côté, être légitimées indépendamment de leurs contenus particuliers mais en vertu de leur propre *forme*, assurée par la construction théorique rationnelle ; de l'autre, ne pas nier la *liberté* des individus qui composaient le corps collectif, ce que la construction formelle et rationnelle de la souveraineté et de la représentation politique devaient pouvoir assurer²³.

²² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 69.

²³ Cf. Giuseppe Duso (éd.), *Il Contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologne, Il Mulino, 1983 et Id., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milan, FrancoAngeli, 1988¹, 2003.

C'est alors au fond sur ces deux autres éléments, les *individus* et leur *liberté*, qui s'est portée l'exigence moderne d'un récit de donation de sens. L'histoire de l'état de nature et du renouvellement contractuel des rapports entre les individus, se présente ainsi comme la réponse offerte par la philosophie moderne contractualiste au besoin de travailler les énigmes posées par une idée inouïe d'individualité libre et par ses conséquences politiques.

Cette réponse s'est condensée dans l'effort d'extraire, de l'ensemble des qualités, relations et rôles qui déterminent les hommes et leurs actions, les attributs structuraux et les propriétés fondamentales qui caractériseraient chaque homme, indépendamment et abstraction faite de tout vie associée. De tels caractères relèveraient ainsi d'une nature humaine conçue comme étant déjà à l'œuvre par elle-même, au-delà de l'ordre symbolique et moral d'une société donnée. C'est par l'identification de ce noyau fondamental de propriétés et par la déduction logique de ses conséquences politiques que les contractualistes s'affrontent au problème qui commençait à s'imposer à leur époque et qui va marquer toute la modernité : celui du caractère non naturel mais *institué* des rapports sociaux et politiques. Considérer l'ordre politique et social comme n'étant pas fondé dans un ordre naturel ou transcendant impliquait pour eux de voir à son fondement un *contrat* conclu entre des individus indépendants les uns des autres, rationnels et également libres d'agir sur la base de leur propre volonté. C'était à un tel fondement qu'il fallait se référer afin de transformer des ordres sociaux et politiques qui s'étaient bâtis en le méconnaissant et qui, pour cette même raison, devaient être réédifiés sur des nouvelles bases par des hommes qui s'étaient enfin reconnus comme étant des individus libres.

La question de l'« incorporation des femmes » dans la société nouvelle vient se dessiner à l'intérieur d'un tel cadre. Notamment, elle se présente sous la forme du problème suivant : inscrire la différenciation des sexes dans un ordre politique et social que l'on reconnaît comme étant *institué*. Carole Pateman situe en effet la question de l'incorporation des femmes à l'hauteur d'un bouleversement radical qui a marqué l'époque moderne : dans « les conceptions pré-modernes du monde, la vie animale et humaine était considérée comme faisant partie d'une hiérarchie divine ou naturelle de la création »²⁴, ce qui impliquait que « la hiérarchie de la vie

²⁴ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 18.

sociale était fondée sur des *différences* naturelles »²⁵, relevant de l'ordre naturel des êtres. L'émergence d'une nouvelle vision du monde et de l'homme, qui n'était plus fondée sur l'idée d'une telle hiérarchie morale, politique et ontologique, a porté avec soi la nécessité d'un réaménagement de l'idée de nature, ainsi que la prise en charge d'une distinction inédite, celle qui passe entre la nature et le monde humain en ce qu'il a d'institué et de conventionnel²⁶.

Dans le cadre d'une telle conception de la vie humaine, Carole Pateman saisit l'émergence d'une question précise à laquelle les contractualistes ont été confrontés, au moins si l'on considère non pas seulement les théories du contrat social, mais aussi celle du « contrat sexuel ». Cette question est celle de « *la nature des individus* qui créent une association conventionnelle ou "civile" et y prennent place »²⁷. Si les philosophes du contrat posent d'entrée de jeu que les individus sont semblables entre eux – à savoir, que leurs différences n'ont pas à être prises en compte dans la participation à la vie politique – dès qu'ils se confrontent à la question de l'incorporation des femmes, un nouveau problème s'impose pour eux : certaines différences, comme celle entre les sexes, semblent *faire différence* et devoir compter dans la politique et la participation à la vie des institutions. Un discours qui, en parlant des individus, envisageait les hommes premièrement, se trouve à devoir traiter les effets d'un contrecoup lorsque les frontières mêmes de l'idée d'« individu » sont remises en cause et sollicitées par la question de l'accès des femmes à la vie politique et intellectuelle. C'est ainsi que la question de « la nature des individus qui créent une association conventionnelle » se pose et soulève le problème d'introduire des différences entre des *semblables*. L'incorporation des femmes dans l'ordre réformé par le contrat pose aux contractualistes le problème de faire à nouveau apparaître et de signifier des différences qui passent entre des individus reconnus comme *semblables* au moins dans la mesure où ils font partie d'un monde humain institué. D'une manière structurellement différente par rapport à une conception qui assigne les différences à une hiérarchie naturelle des êtres, chez les contractualistes, cela prend d'abord la forme de la question de savoir si tous les individus ont les mêmes capacités de participer à la vie associée. Ce qui

²⁵ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 18, moi qui souligne.

²⁶ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 18. Cf. pour l'analyse du passage entre ces deux conceptions du monde et de l'homme, Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005, pp. 91-131

²⁷ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 18.

veut dire aussi qu'ils se trouvent à devoir expliciter un *sens normatif* de l'idée d'« individu » (qui ne désigne pas alors simplement un ensemble de propriétés données d'entrée de jeu à tout le monde), afin de pouvoir mesurer les éventuels *écarts* par rapport à une telle norme. La difficulté à laquelle ils s'affrontent est alors la suivante : comprendre logiquement, dans le cadre de leurs théories, le sens d'éventuels défauts à l'égard de ces capacités et de établir dans quelle mesure cela implique une différenciation des natures des individus.

C'est alors à la fois le problème de donner une place à des *opérations de différenciation des individus*, ainsi que la manière dont les femmes se trouvent définies et différenciées par ces opérations, qui fait de la question de leur incorporation un moment d'*épreuve* pour la vie sociale moderne et pour son ordre. Pour cette raison, Carole Pateman peut conclure que « c'est seulement dans le monde moderne que le “désordre des femmes” a représenté un problème politique et social général »²⁸. La différence des sexes, ainsi que ses rapports avec l'organisation de la vie sociale, ne sont pas alors ici considérés à partir de ce qui en ferait un objet d'analyse dans toute société, tel que l'anthropologie pourrait par exemple l'étudier. La problématique se trouve envisagée sous un angle différent, qui permette de comprendre ce qui fait problème, quant à la différenciation des sexes, au sein l'ordre moderne lui-même. C'est cela qui amène Carole Pateman à l'aborder dans les termes d'un « contrat sexuel » venant intégrer le contrat social des théories modernes de la politique, et infléchissant alors les mêmes concepts et idées qui soutiennent ce dernier (individu, liberté, autonomie, égalité, représentation).

Comme le remarque à ce propos Geneviève Fraisse, dans la possibilité même d'articuler le sens du lien entre ces deux contrats « il en va d'une lecture moderne de l'époque moderne »²⁹. Dans ses deux livres *Les deux gouvernements* et *Muse de la raison* notamment, Geneviève Fraisse explique que cette mise en cause de la lecture moderne de la modernité n'a pas comme but de dénoncer le caractère fictif et structurellement illusoire du projet moderne et démocratique, en n'y voyant rien d'autre que le recouvrement idéologique de nouveaux rapports de force ou de formes sociales qui resteraient au fond archaïques. Il s'agit au contraire de déceler ce que le lien entre les deux contrats peut faire à une *compréhension moderne* de la modernité, c'est-à-dire à une compréhension qui réactive certains traits du projet

²⁸ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 17.

²⁹ Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p.7.

moderne et de ses visées, en retravaillant notamment le sens qui peuvent avoir, pour nous, la liberté et l'égalité. On engage ainsi un conflit *sur* l'ordre symbolique moderne, et non pas *contre* celui-ci, afin de porter la compréhension de la liberté des individus, ou de l'égalité, au-delà de la forme qu'elle a prise dans le contrat social et dans les projets politiques qui en ont repris le dispositif conceptuel, comme ça a été le cas pendant la Révolution. Dans ce sens alors, le fait de ne pas dénoncer les idéaux modernes, et les pratiques qui les vivifient, comme des simples illusions, n'implique pas de ne pas envisager une transformation profonde de la façon dont ils ont été déterminés et mis en place dans l'histoire moderne. On perdrait quelque chose d'essentiel – conclut à ce propos Geneviève Fraisse – si l'on croyait que, dans la question de la participation des femmes à la vie politique moderne, il s'agissait simplement de « joindre un additif particulier, la citoyenneté des femmes, à un projet général d'une société entre civil et politique »³⁰.

Dans les analyses de Carole Pateman, comme dans celles de Geneviève Fraisse, la mise à thème la question de la place des femmes et de leur liberté vient alors nous accorder une nouvelle prise sur le deux éléments principaux du dispositif contractualiste, à savoir la conception de l'individu et celle du pouvoir politique³¹. Il s'agit notamment d'analyser le sens d'une partition qui opère à la base d'un tel dispositif, celle qui sépare une *sphère politique*, et plus largement, *publique*, d'une *sphère domestique* et distribue les êtres et les actions entre ces deux sphères.

2.2. La sphère publique et la sphère domestique : séparation et circulation entre les deux

Les opérations conceptuelles visant la distinction de ces deux sphères, publique et domestique, se situent sur la *ligne d'un changement profond* qui affecte non pas simplement la vie politique et sociale, mais aussi, et en première ligne, la famille et les fonctions attribuées à celle-ci au sein d'une société qui était en train de se

³⁰ Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p.7.

³¹ Pour une analyse des liens logiques entre le concept d'individu et celui de souveraineté au sein des théories du contrat social, voir Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica*, cit., et Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (1999¹), Monza, Polimetrica, 2007.

réorganiser profondément³². On parle en effet d'une véritable *césure* dans l'histoire de la famille au XVIII^e siècle : à compter du XVII^e siècle et de façon plus éminente au XVIII^e, un processus s'atteste de transformation importante des *fonctions* auparavant remplies par les organisations familiales, et cela à la fois dans le contexte politique et économique³³.

D'une part, encore dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle en France, la production et les activités économiques n'étaient pas complètement séparées du foyer, et nombre de familles comptaient parmi leurs membres des serviteurs et des apprentis aussi³⁴. La famille, étant alors un centre de production matérielle, de consommation, de transmission et d'apprentissage des métiers, avait été investie par les bouleversements qui étaient en train de transformer l'économie de marché et les formes de production. La nouvelle articulation théorique des rapports entre l'espace domestique et l'espace public cherchait ainsi à saisir et à signifier un tel processus de réduction progressive des compétences économiques et productives des familles.

D'autre part, l'organisation familiale fut impliquée dans le processus de constitution de l'État nation, au moins là où il s'imposa d'abord, comme fut le cas de la France. Cela concernait notamment les familles de la noblesse qui, sous l'Ancien Régime, exerçaient sur le territoire des compétences juridiques et fiscales dont les institutions étatiques cherchaient progressivement à s'emparer. Ce processus, ne devant pas alors être lu comme une invasion du privé de la part de l'État, relevait d'une politique de *renforcement de l'autorité publique centralisée* qui allait retracer, et de quelque sorte tracer pour la première fois, la partition entre sphère publique et privée³⁵. Dans la séparation théorique, recherchée par les contractualistes, entre ces deux sphères – et aussi, comme nous allons le voir, dans

³² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.167.

³³ Cf. par exemple André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, *Histoire de la famille*, tome III, *Le choc des modernités*, Paris, Armand Collin, 1986, notamment André Burguière et François Lebrun, « Les cent et une familles de l'Europe », *ibidem*, pp. 21- 122 et Id., « Le prêtre, le prince et la famille », *ibidem*, pp. 123-202. Cf. aussi Aandré Burguière, *Le mariage et l'amour. En France, de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Seuil, 2011.

³⁴ Encore dans les années 1830 à Lyon les ouvrier habitent et mangent chez leur chef d'atelier, voir à ce propos Fernand Rude, *Les révoltes des canuts (1831-1834)*, postface inédite de Lodovic Frobert, Paris, La Découverte, 1982¹, 2007, p.11.

³⁵ Cf. André Burguière, *Le mariage et l'amour*, cit., p.197.

la réaction *contre les pratiques politiques des femmes*³⁶ – l'enjeu était alors notamment la réduction du pouvoir et de l'influence directe de ces familles nobles, visant l'assignation de leurs compétences à un pouvoir souverain pouvant ensuite être exercé directement par le peuple ou bien par souverain qui en aurait représenté la volonté.

A cela il faut d'ailleurs ajouter que l'organisation familiale en tant que telle, à de différents niveaux de la vie sociale, n'a pas simplement été distinguée et séparée de la sphère politique, mais elle a été aussi prise comme point d'appui pour une *entreprise de moralisation* conduite par un État qui était en train de s'affirmer. Cela a fait alors de la famille, au XVIIème notamment, un champ de conflit privilégié où se sont confrontées les pratiques de gouvernement de l'État et de l'Église. Ainsi, la famille, qui auparavant était un centre de production et de socialisation garantissant la survie collective et s'inscrivant dans un faisceau de relations et d'obligations liées au lignage, au voisinage, à la maisonnée, tend de cette manière à devenir un foyer d'épanouissement affectif et de moralisation à l'intérieur duquel le couple – de plus en plus conçu comme étant fondé sur les affects et sur un contrat – commence à prendre une nouvelle importance.

C'est dans ces processus de transformation du rôle et de la fonction de la famille par rapport à la politique et à l'organisation du travail et de la production, que l'exigence semble s'imposer de redéfinir les compétences des organisations familiales. Cela comporte à la fois l'exigence théorique de *séparer nettement*, surtout sur le niveau politique, la sphère domestique de celle publique, et de réintégrer en même temps la famille à l'intérieur de la dynamique d'affirmation de l'état national, comme étant l'un des points d'appui principaux de la transformation en cours de la vie politique.

Dans la réflexion des contractualistes, il s'agit alors de distinguer symboliquement les deux *sphères* – domestique et politique – en indiquant les choses, les personnes et les rôles susceptibles de faire partie de l'une ou de l'autre³⁷. Cette distinction entraîne des conséquences politiques majeures quant à la caractérisation du *profil du citoyen* et de ses modalités d'action, puisqu'elle prend directement en charge le problème indiqué par Carole Pateman, celui d'indiquer « la nature des individus » qui concluent entre eux un contrat fondant le corps

³⁶ Cf. *infra*, 4.2.

³⁷ Cf. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 16.

politique. C'est dans l'épreuve représentée par la question de l'«incorporation des femmes», exposant le corps des individus semblables à une différence qui continue à se présenter entre eux, qu'une telle nature se trouve articulée et déterminée proprement et qui devient aussitôt l'objet de négociations et de conflits. De même, le surplus théorique requis par une telle question se confronte aussi au problème de déterminer et de définir les lieux dans lesquels des *problèmes politiques peuvent ou ne peuvent pas apparaître*, en excluant ainsi de la politique non pas seulement certaines formes de problématisation ou de revendication de justice, mais aussi certaines expériences comme pouvant être porteuses de questions qui capables d'affecter la totalité de la vie collective. L'assignation exclusive des femmes à la sphère domestique est alors une façon de pratiquer et de gérer une telle différenciation entre individus et de *figer* les problèmes, les conduites et les formes de rapport qui pouvaient caractériser, ou pas, l'existence politique moderne. Comme nous allons le voir, c'est une telle *fixité et rigidité du champ politique*, quant aux personnes, mais aussi quant aux problèmes qu'il peut accueillir, qui deviendra l'objet d'un conflit politique et théorique menée de la part de certaines femmes déjà à partir de la fin du XVIIIème siècle.

Comme l'observe Geneviève Fraisse dans son livre *Les deux gouvernements*, une telle articulation en sphères n'allait pas sans une redéfinition de l'autorité qui y était exercée. On pourrait même dire qu'une telle redéfinition en était l'un des enjeux principaux visé par une telle séparation. La distinction entre les deux espaces, symboliques et matériels, de la famille et de la politique, s'accompagnait et visait alors la distinction de ce que Geneviève Fraisse appelle *deux gouvernements*, relevant l'un de l'autorité souveraine et l'autre de l'autorité du père, et leur distribution entre la *nature*, à laquelle était rattaché le gouvernement du père, et le *contrat*, à savoir la convention qui fonderait au contraire le pouvoir souverain, qu'il soit conçu, comme chez Rousseau, dans les termes de la volonté générale s'exprimant directement, ou, comme chez Hobbes, dans ceux d'un corps politique représenté par le souverain. Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, en analysant le deuxième *Discours* de Rousseau, il s'agit de distinguer des formes différentes de fondation et d'origine de l'autorité, mais aussi de différencier, d'un point de vue *formel* notamment, les formes de gouvernement portant sur des individus libres de celles qui s'exercent sur des individus qui deviendront libres mais qui ne le sont pas encore, comme les enfants mâles, ou qui ne le sont que partiellement, comme

les femmes – filles, sœurs et épouses. Tout le problème consiste alors à comprendre quel concept (ou quels concepts) de nature sont mobilisés dès lors que cette distinction est tracée, à savoir dès lors que l'autorité paternelle est dite naturelle et la place symbolique du pouvoir et de la loi politique est conçue comme n'étant pas fondée sur une différence de nature qui ferait naturellement de certains des gouvernées et d'autres des gouvernants. C'est alors la négation de *différences naturelles* pertinentes pour la participation politique qui s'impose ainsi, par contraste par rapport au modèle familial, mais qui rentre aussi en friction avec le problème de la place des femmes dans la société refondée par le contrat et leur assignation exclusive à la sphère domestique.

La contribution importante du livre de Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, est celle de porter l'attention sur le fait que l'opération de distinction des deux formes de gouvernements et de distribution dans la sphère domestique et politique ne vont pas sans des *formes importantes de « circulation »* entre les deux sphères et entre les deux formes d'autorité : « la séparation des sphères privée et publique est bien plutôt l'indice d'une circulation inéluctable entre les deux lieux »³⁸. Une telle séparation est moins alors une solution que le symptôme d'un problème qui n'est pas résolu, ni pratiquement ni théoriquement, une fois pour toutes. Plus précisément, on pourrait plutôt y reconnaître des efforts pour gérer une telle circulation, avec des points d'intensification, de blocage, de ralentissement, de canalisation, d'inversion de direction. Ce sera une telle ligne d'analyse que nous allons suivre dans les prochains chapitres.

Dans les élaborations théoriques des philosophes du contrat, il s'agit notamment de régler les effets d'une double « contamination ». D'une part, il s'agit de *distinguer clairement* les formes qui peuvent prendre les rapports politiques de celles qui structurent les rapports familiaux : barrer l'accès à des formes de gouvernement semblables à celles du gouvernement paternel et aux rapports de subordination qui l'accompagnent ; assigner à une sphère circonscrite, et posée comme hiérarchiquement moins importante pour le déroulement de la vie collective, les actions qui attribuent une primauté aux *nécessités de la vie* ou aux *intérêts communs à un groupe* tel que la famille³⁹. D'ailleurs, sous ce point de vue, si l'on met à

³⁸ Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 18.

³⁹ Voir aussi sur la distinction du public par différenciation à l'égard du privé, conçu comme le foyer familial : Hanna Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp.78-89 notamment. Elle craint

thème le dispositif du contrat sexuel, on reconnaît chez les contractualistes quelque chose d'autre qu'une complète exclusion des structures de rapports familiales dans le contexte politique. Comme nous allons le voir, il s'agit plutôt d'une *reformulation* de celles-ci : si l'on exclue la naturalité de l'autorité politique pour les hommes, il ne va pas de même pour les sœurs, les filles et les épouses qui se trouvent *par nature* représentées et politiquement subordonnées à leurs maris et pères.

D'autre part, il s'agit en effet de contenir les effets sur la famille des principes et des idéaux sociaux soutenant la transformation de la sphère politique – la liberté et l'égalité notamment. Ce qui peut prendre, d'après Geneviève Fraisse, la forme de l'impératif suivant : « la demande démocratique ne doit pas contaminer la famille », car celle-ci « est un lieu hétérogène au lien social et politique »⁴⁰. Les théories des contractualistes sur les rapports entre les hommes et les femmes représentent alors une façon de conceptualiser à nouveaux frais le problème de la distribution de l'autorité au sein de la famille et de son attribution aux maris et aux pères exclusivement, qui avait – comme nous allons le voir – des conséquences politiquement très importantes sur la citoyenneté des femmes et sur leur statut dans la sphère politique. Il s'agissait de l'élaboration d'une théorie *nouvelle*, car elle devait rendre compte du différentiel d'autorité dans la famille et de statut dans la sphère politique à partir de la césure que Carol Pateman avait reconnu, celle qui venait distinguer qualitativement *la nature et la société* et qui envisageait les êtres humains comme des individus *libres et égaux*, et devant donc entrer dans les rapports qui les lient à d'autres individus en gardant leur autonomie. La forme dans laquelle s'atteste et se présente cette nouvelle théorie, devant réinscrire des différences au sein du corps politique moderne fondée sur le contrat, est celle du *contrat sexuel*.

aussi de sa part cette contamination de la sphère publique par celle privée et elle reconnaît dans l'apparition de la référence à la société, et des techniques et des savoirs qui se la donnent comme objet, la forme moderne de cette contamination du public par ce qui ne l'est pas. Certaines dynamiques et formes de rapport caractéristique de la vie domestique se transvasent ainsi d'après elle dans ce lieu qui n'est pas privé mais qui n'est pas politique non plus : la société (civile).

⁴⁰ Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 24.

2.3. Le contrat de mariage et le contrat social

Dans la prise en charge des effets de contamination des idéaux individualistes et démocratiques sur la famille, un champ problématique s'ouvrait évidemment: l'assignation de l'autorité sur les enfants aux pères et le rapport entre mari et épouse. C'est dans un tel champ que l'histoire du contrat social se noue le plus étroitement à celle du contrat sexuel. Il y est en jeu à la fois l'organisation de la structure familiale et celle d'une vie politique et intellectuelle nouvelle et des conditions d'accès et d'existence dans celle-ci.

Carole Pateman nous montre que plusieurs typologies d'arguments sont mobilisées par les contractualistes afin de rendre compte et de justifier la distribution de l'autorité au sein de la famille et la place des femmes dans celle-ci et dans la société. Certains, c'est le cas de Locke par exemple, en font une question de *nature*: la famille dans son organisation la plus fondamentale (dont fait partie l'attribution d'autorité aux maris) est naturelle et donc précède le contrat social en introduisant une différence de nature quant à la position qu'on peut assumer par rapport à celui-ci. Il y a donc pour lui une *autorité naturelle* des hommes qui découle à la fois de leur force et de leurs capacités naturellement supérieures⁴¹. D'autres, tels qu'Hobbes et Rousseau, lient – comme nous allons le voir – la position de subordination des femmes dans l'ordre familial, et leur exclusion du contrat social et politique, à un événement qui se situe *entre les deux états*, de nature et civil, et qui, depuis ce lieu que les deux ont du mal à définir, parvient à conditionner le contrat social lui-même⁴². La manière dont les contractualistes élaborent les rapports entre les sexes est ainsi à la fois une façon de penser la famille et d'articuler le sens de la sphère publique (politique d'abord, mais aussi, pour certains, comme Rousseau, du champ du savoir).

Nous allons anticiper ici l'hypothèse qui guidera nos analyses: ce qui fait question ici pour les contractualistes, c'est la *place symbolique de la loi*, celle où se disent les normes qui orientent l'action, tant au sein de la famille que de la sphère publique. Mais il s'agit aussi, d'une façon moins attendue, de la place des *médiations symboliques* permettant de penser et de dire l'expérience et l'action elle-même. La lecture de Rousseau et de celles qui en ont discuté et repris les thèses nous aidera à

⁴¹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., pp. 85-86.

⁴² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., pp. 80-81.

reconnaître aussi cette deuxième dimension. La question qui s'impose au croisement du contrat social et du contrat sexuel est alors la suivante : *qui peut accéder à une telle place et de quelle manière on peut la tenir ?*

Le problème devient celui de savoir à quelles *conditions* cette place peut être occupée et s'il y a des *différences* entre les individus (des différences se présentant comme données, voire, comme naturelles ou inscrites dans le corps) qui dans l'ordre moderne empêchent de prendre une telle place ou qui l'infléchissent une fois qu'elle a été prise. C'est la question qui se pose par exemple dans le cas de l'autorité paternelle : les enfants ne peuvent pas occuper la position d'autorité au sein de la famille, et seulement à un certain moment les fils peuvent la négocier dans leur famille d'origine (en faisant passer ce rapport d'autorité de la nature à la convention) ou l'assumer dans la nouvelle famille qu'ils formeront (tout en gardant une forme de respect à l'égard de l'autorité de leur père, à savoir de l'autorité en tant que telle)⁴³. Un problème semblable s'impose aussi dans la détermination de la place des femmes au sein de la famille et de la vie publique. Il émerge notamment dès lors qu'il faut commencer à penser les « déplacements » des femmes par rapport aux places qui leur sont assignées, et qui se produisent lorsque celles-ci commencent à participer à la vie politique et à prendre une parole politique ou de savoir.

La façon dont les contractualistes pensent l'accès à la place de surgissement et d'articulation de la loi, ne va pas sans problèmes. Ils cherchent à expliquer la différente position des femmes quant à une telle place, dans la famille et dans la politique, en la faisant découler d'un état qui *précède* le contrat social. Toutefois, ils ont besoin de transporter cette relation précontractuelle dans l'état civil et dans ses formes de légitimation⁴⁴. Ils cherchent alors une forme *contractuelle* qui puisse encadrer l'étrange place faite aux femmes au sein de la société refondée sur la convention. Cette forme, dans laquelle s'exprime de façon éminente le « contrat sexuel », est celle du contrat de *mariage*, élaborée par les contractualistes et ensuite réinvestie par le droit civil (notamment dans le *Code Civil* français de 1804)⁴⁵.

⁴³ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, II, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris, Falmmarion, 2001, pp. 46-48.

⁴⁴ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.89.

⁴⁵ Dans le *Code civil* de 1804, dont, par exemple, l'article 212 statue que les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance et l'article suivant, le 213, que le mari doit protection à sa femme et la femme obéissance à son mari. Cf. Livre premier, *Des personnes*,

Tel que Carole Pateman le reconstruit, le mariage se présente chez eux sous l'aspect d'un *contrat paradoxal*. C'est une forme de rapport où il y a à la fois du contractuel – et alors conséquemment l'attribution et la reconnaissance d'une libre volonté à l'homme et à la femme – mais aussi une forme de convention que celui-ci ne semble pas pouvoir contenir dans ses formes, c'est-à-dire un accord dans lequel la femme cède librement sa propre liberté⁴⁶ ou dans lequel elle fait un plein usage de sa liberté pour en reconnaître la partialité et la faiblesse⁴⁷. Si d'un côté alors le mariage est conçu comme un contrat où les deux parties s'engagent librement et concluent un accord en pleine volonté, de l'autre, on découvre que ce modèle ne prévoit pas que celles-ci entrent dans le contrat de la même manière ni avec les mêmes possibilités contractuelles. Portalis, l'un des rédacteurs du *Code Civil* qui reprend la structure logique du contrat de mariage élaboré par les contractualistes, parle à ce propos d'un « sacrifice irrévocable »⁴⁸ qui serait accompli par les femmes en échange de la protection que leurs époux devraient leur assurer : un *sacrifice*, car on perçoit que quelque chose d'essentiel est donné par les femmes dans ce contrat, mais *irrévocable* car celles-ci sont toujours en *deçà* du point où l'on pourrait en négocier les termes et les conditions. Il y a pour elles dans ce sens du non contractuel dans le contrat.

Une telle différence de posture et de condition à l'égard du contrat de mariage s'associe pour les contractualistes, selon des modalités variées que Carole Pateman étudie dans le détail dans son ouvrage, à une différence quant au *contrat social lui-même*. Un même *défait* de rationalité et d'autonomie empêche les femmes autant d'assumer l'autorité au sein de la famille que de prendre partie à la vie politique ou savante. En considération de leur statut d'épouses ou de filles – un statut qui est marqué par un tel défaut – alors, elles peuvent, dans les théories contractualistes reprises aussi par le *Code Civil*, être représentées par leur mari ou

chapitre VI, *Des droits et des devoirs respectifs des époux*. Voir pour un commentaire sur ce point : Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison*, cit., p.168-169.

⁴⁶ Rousseau par exemple, nie cette forme en ligne de principe, parce que cela contredirait l'idée même d'individu et de sa liberté inaliénable, mais il ne fait pas valoir cet argumentaire dans le cadre du mariage. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, chap. IV, *De l'esclavage*, Flammarion, Paris, 2001, pp.50-51.

⁴⁷ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.314.

⁴⁸ Portalis, *Exposé des motifs du projet de Code Civil, an IX* ; P.A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil*, Paris 1827. Cf. Fraisse, *Muse de la Raison*, cit., p.169.

par leur père dans la sphère publique⁴⁹ et elles n'ont donc pas à y accéder directement *avec leurs corps et par leur propres paroles*. Les contractualistes cherchent ainsi à établir d'un même geste la place subordonnée des femmes dans la famille et leur absence du contrat social lui-même⁵⁰.

Leurs réflexions sur le contrat paradoxal entre mari et femme – dans lequel l'autonomie devient une reconnaissance assumée d'une dépendance incontournable – visent ainsi à se confronter en même temps avec les effets multiples, réels ou imaginés, d'une possible présence des femmes – en puissance de *toutes* les femmes – dans l'espace public de la politique et du savoir. Cela fait émerger une forme de subordination des femmes, dans la famille et dans la vie politique, qui est spécifique à l'époque moderne et à la manière dont la liberté et la subordination ont été pensées dans celle-ci. C'est à ce propos que Carole Pateman avance l'une thèses centrales de son livre : dans le monde moderne, les femmes ne sont pas simplement soumises à leur pères en tant qu'ils sont des pères, mais « aux hommes *en tant qu'ils sont hommes*, ou aux hommes en tant qu'ils constituent une fraternité »⁵¹. Le « patriarcat »⁵² – qui désigne le système de formes de rapports familiaux et politiques où les femmes se trouvent subordonnées voire dominées – prend alors une forme toute nouvelle, qui est de moins en moins liée au droit paternel des pères et de plus en plus aux droits de l'homme en tant que tel. Il fait ainsi surface, d'après elle, un « *patriarcat fraternel moderne* »⁵³. Une telle hypothèse présente plusieurs conséquences.

D'abord, si pour les contractualistes les femmes sont soumises aux hommes en tant qu'ils sont hommes, par conséquent alors la relation de gouvernement et de soumission n'est pas conçue dans ces théories comme une relation établie essentiellement *entre des places et des rôles* (de mari, père, frère, femme, fille, sœurs). Celle-ci se tisse avant tout entre des *hommes* et des *femmes*, à partir notamment de leurs attributs physiques et psychiques⁵⁴. Une telle relation insisterait donc

⁴⁹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.221 (où elle reprend les arguments de James Mill, le père de John Stuart Mill)

⁵⁰ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 28.

⁵¹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.24.

⁵² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., pp. 43-68. Voir aussi Veronica Beechey, « On Patriarchy », *Feminist Review*, 1979, pp. 66.

⁵³ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.24.

⁵⁴ Irène Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris, 2007, cit., p. 55.

directement sur les individus et sur ce qui serait inscrit dans leur propre corps ou dans leurs *natures*. Ainsi dans ce passage d'époque et de conception du monde, comme le remarque Irène Théry, « la partition de l'humanité en deux grandes classes d'individus avait absorbé toute la diversité des relations sexuées »⁵⁵. Ce n'est pas que les catégories génériques d'« homme » et de « femme » n'existaient pas auparavant, mais à ce moment elles semblent pouvoir absorber en elles-mêmes tous les rapports, les modalités d'action et de conduite différenciés et stratifiés que la différence de sexes « modélisait », sans pourtant les effacer⁵⁶. Avec l'absolutisation de ces catégories, c'est le statut de cette pluralité qui se trouve transformé : les rôles et les formes de conduite prennent la consistance, comme nous venons de le dire, d'attributs *physiques* et *psychiques* de ces deux parties de l'humanité, analysés et établis dans le détail surtout pour la moitié féminine⁵⁷. La subordination des femmes dans sa forme moderne serait donc caractérisée par cette transformation : elle serait moins une relation de *gouvernement établie entre des rôles et des places* qui prennent sens dans un monde commun de formes d'agir, qu'une relation dans laquelle entrent en jeu et priment les *caractères non sociaux des individus* (qu'ils soient la raison ou la liberté ou les attributs corporels). Ce sont alors les corps et les individualités à être *directement* prises dans la subordination. C'est cela qui se dit dans le « contrat sexuel » des théoriciens du contrat et c'est cela qui suscite aussi les résistances et les conflits.

En suivant une telle ligne, une deuxième remarque peut être avancée. Si la forme du contrat sexuel est celle d'une subordination des femmes « aux hommes *en tant qu'ils sont hommes*, ou aux hommes en tant qu'ils constituent une fraternité »⁵⁸, alors le problème qui avait autant hanté les contractualistes fait à nouveau effraction. Dans le contrat sexuel se joue en effet une forme de gouvernement – domestique et politique à la fois – de l'homme sur l'homme, *d'un être humain sur un autre*, d'une *homme sur une femme*. Il s'agit exactement de ce que les contractualistes avaient voulu mettre en cause et bannir de leurs théories, et que la société fondée sur le contrat social devait pouvoir surmonter : que ce soit, comme chez Rousseau, par la participation directe à l'expression de la volonté générale – ce qui fait de

⁵⁵ Irène Théry, *La distinction de sexe*, cit., p. 54.

⁵⁶ Irène Théry, *La distinction de sexe*, cit., p. 35.

⁵⁷ Cf. Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., pp. 185-190.

⁵⁸ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 24.

chacun un sujet et un souverain à la fois – ou que ce soit, comme chez Hobbes, par l'action d'un souverain qui n'agit pas en son propre nom ou en nom d'un groupe particulier, mais qui représente la volonté générale d'un corps politique, le gouvernement direct des hommes sur les hommes n'a plus droit de cité dans la politique reformée par le contrat. C'est ainsi que dans leur construction politique la liberté individuelle est sauvegardée : celle-ci n'a pas à être sacrifiée dans l'obligation politique, car, par la participation à la volonté générale ou par le truchement de la représentation politique, la liberté de chacun resterait au fondement de l'obligation elle-même. C'est alors dans le regard moderne, qui perçoit toujours des individus derrière les rôles et les places qu'ils occupent, que cette forme de gouvernement de l'homme sur l'homme a pu être vue et dite de quelque sorte pour la première fois, ainsi qu'imaginée comme la forme de toute relation de gouvernement à l'œuvre dans l'époque pré-moderne et que le contrat aurait permis enfin de dépasser.

Toutefois, et d'une façon surprenante, dans le contrat de mariage et dans l'exclusion des femmes du contrat social lui-même, tels que les contractualistes les ont pensés, ce qui fait à nouveau surface semble être précisément la forme de gouvernement que les contractualistes avaient cherché à éliminer de la vie politique. C'est l'objection qui soulève, un siècle plus tard, John Stuart Mill qui voit dans une telle subordination et dans ce qu'il appelle la "servitude" dans le mariage, « une monstrueuse contradiction de tous les principes du monde moderne », parce qu'elle se heurte à l'une de ses exigences fondamentales, à savoir « que les êtres humains n'[aient] pas à la naissance la place qu'ils occuperont dans la vie et ne [soient] pas enchaînés inexorablement à la place à laquelle ils sont nés »⁵⁹. Une remarque semblable avait été soulevée, un siècle et demi avant John Stuart Mill, en 1700, par Mary Astell qui se demandait : « si tous les hommes naissent libres, pourquoi alors toutes les femmes naissent esclaves ? »⁶⁰.

Le fait de *naître femme* semble en effet contredire ce principe fondamental – ne pas être *enchaînés à la place à laquelle on est né* – ou en représenter une étrange exception. Il s'agit de quelque chose qui marque la naissance des individus et qui les destine *naturellement* à une position de subordination dans les rapports de

⁵⁹ John Stuart Mill, *L'asservissement des femmes*, cité par Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 139.

⁶⁰ Mary Astell, *Some reflections Upon Marriage*, Source Book Press, New York, 1970, édition de 1730 (première édition 1700), p. 107. Le passage est repris par Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 5.

gouvernement au sein de la famille ou de la politique. Peut-être aussi, mais on le verra par la suite, cela nous montre que ce principe si fondamental, autant repris et retravaillé tout au long du XIX^{ème} siècle, aille en effet très peu de soi. On se demandera, alors, si dans le monde moderne il n'y a pas une difficulté spécifique à donner une place et un sens à *ce qui nous vient du seul fait de naître* et à ce que nous sommes par ce fait. Ce que nous pouvons commencer à observer, c'est que, dès qu'une telle question se pose, les rapports entre les sexes sont soumis à un réglage singulier, qui met et qui ne met pas à l'œuvre les principes explicites que les théories du contrat avaient élaborés pour rendre compte des formes légitimes de rapport et d'organisation politique.

2.4. Gouverner la paternité

Si l'on se demande toutefois quelle est proprement la place à laquelle les femmes se trouvent assignées, on rencontre une complication du modèle du contrat sexuel que nous venons de décrire. On parvient en effet à reconnaître que la mise en forme des rapports entre les sexes au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle n'est pas en réalité simplement fondée sur la distinction entre « hommes » et « femmes » et sur la caractérisation réciproque des deux groupes à partir de leurs attributs psychiques et physiques. Les contrats et les formes de gouvernement familial et politique, voire de domination, qui mobilisent premièrement les concepts d'« homme » et de « femme », investissent en effet aussi les *rôles* (de mari, épouse, mère et père notamment), ainsi que les places et les modalités d'action qui leur sont associées. Le fait même que la forme majeure de contrat sexuel soit le contrat de mariage nous indique une telle direction. Seulement, la manière dont les rôles sont à nouveau convoqués est *marquée* par l'idée d'« être humain » que l'époque moderne valorise : ces rôles sont remplis par des individus qui se découvrent aussi sexuellement différenciés (en tant que « hommes » et « femmes »), ce qui complique l'idée même de liberté et individualité qui leur est attribuée. Ces places – et l'idée même de « place » – en sont alors structurellement infléchies.

On peut constater une telle émergence du problème des *places* et des rôles au sein de la définition du « contrat sexuel » dans deux points notamment. Dans la question de la *paternité*, d'abord, et dans le lien entre le statut d'individu-citoyen et

la position d'autorité au sein de la sphère domestique, ensuite. Pour ce qui concerne le premier point, c'est Carole Pateman elle-même qui l'indique en précisant sa définition du contrat sexuel dans les termes suivants : le contrat sexuel règle « le droit d'un homme à avoir un accès sexuel au corps d'une femme de façon à *devenir père* »⁶¹. Les deux éléments à retenir, afin de comprendre la logique qui est à l'œuvre dans les théories des contractualistes, sont alors « homme » et « père ». Dans cette tension entre homme et père, femme et mère, individu et rôle, se joue le propre du contrat sexuel.

La destination des femmes – filles, sœurs, épouses – à un espace symbolique et matériel séparé de la vie civique et publique, se présente alors aussi comme une manière de régler, dans l'espace moderne, les rencontres entre les hommes et les femmes, afin notamment d'assurer la *paternité légitime* et de réduire les adultères commis par les femmes mariées⁶². Cette régulation nouvelle est suscitée, d'après Carole Pateman, par une transformation qui a affecté le rapport des hommes aux femmes : celui-ci est devenu, selon son expression, un « accès sexuel *égal* aux femmes ». On pourrait l'expliquer ainsi : la majeure mobilité sociale, ainsi qu'une certaine désagrégation des normes qui présidaient auparavant aux unions sexuelles et aux alliances, donnaient – au moins idéalement – plus d'importance à la volonté et aux affects des individus, même en conflit avec les exigences du lignage et les différentes appartenances de rang, de classe ou familiales. Cela posait le problème de trouver de nouvelles manières de régler les alliances et les rapports, même sexuels, entre les hommes et les femmes.

Notamment, remarque Carole Pateman, le souci majeur semblait être celui de trouver des formes nouvelles de régulation qui, tout en respectant la volonté et les affects des individus, pouvaient garantir aux hommes leur *paternité et filiation légitime*. C'est la raison pour laquelle, comme nous venons de l'anticiper, Carole Pateman définit enfin le “contrat sexuel” comme le dispositif qui règle « le droit d'un homme à avoir un accès sexuel au corps d'une femme de façon à *devenir père* »⁶³. Dans ce sens alors le « *patriarcat* » ne se fonde pas sur une autorité paternelle exercée sur les femmes en tant qu'elles sont des filles, mais il consiste plutôt dans un ensemble de contraintes et de normes visant à assurer que, dans le contexte des

⁶¹ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 142.

⁶² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 23.

⁶³ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 142.

rapports renouvelés par la modernité, les maris de ces femmes puissent se dire légitimement, et en réduisant le doute au minimum, *les pères de leurs enfants*⁶⁴. La transmission symbolique, ainsi que celle des biens matériels, est en effet mise en jeu par la possibilité de régler et de réduire l'incertitude de la paternité. Dans ce rapport aussi, il semble possible de faire l'expérience d'un entrelacement singulier entre le naturel et le social, et d'éprouver la force normative de ce dernier.

Comme nous allons le voir chez Rousseau, le statut de la paternité dont les contractualistes parlent est en effet déterminé par *opposition* à la maternité et à sa prétendue évidence, mais aussi par l'exigence d'assurer *socialement* une évidence et une certitude qui puissent s'approcher de celles attribuées à la maternité elle-même. C'est alors un réglage des *corps* et du *temps* qui est requis afin de traiter le « fossé considérable [qui] sépare dans le temps tout acte de coït de la naissance d'un enfant »⁶⁵ et d'assurer une sorte de « naturalité sociale » du rapport de paternité⁶⁶. Il s'agit donc en effet du problème de *devenir* père – selon la définition de Carole Pateman – qui semble engager un travail sur les corps ainsi que sur le temps dans lequel les corps sont inscrits avec les processus qui les investissent, comme celui de l'engendrement et de la gestation. Pour ce faire, alors, conclue Pateman, « des mécanismes institutionnels sophistiqués sont nécessaires, dont font notamment partie le mariage et la séparation entre sphère privée et sphère

⁶⁴ Cf. *infra*, 4.3 sur le lien entre assignation des femmes à la sphère domestique et certitude de la parenté. Cf. aussi Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, tome II, chapitre XII, pp. 263-266. Cette problématique se lie aussi aux différentes manières d'envisager et de traiter la question de la prostitution, comme le montre C. Pateman dans le chapitre « Qu'est-ce qui ne va pas dans la prostitution ? », *Le Contrat sexuel*, cit., pp. 261-300 ; Il s'agit en effet de reconnaître à l'œuvre deux régimes différents de régulation des pratiques sexuelles, notamment des relations extra-conjugales (comme le montre déjà la législation du Code Civil de 1804 sur l'adultère). À ce propos, voir aussi Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930, p. 306, où il écrit : « en fixant pour jamais la condition conjugale, [une telle discipline] empêche d'en sortir quoi qu'il puisse arriver. En bornant l'horizon, elle ferme les issues et interdit toutes les espérances, même légitimes. L'homme lui-même n'est pas sans souffrir de cette immutabilité ; mais le mal est pour lui largement compensé par les bienfaits qu'il en retire d'autre part. D'ailleurs, les mœurs lui accordent certains privilèges qui lui permettent d'atténuer, dans une certaine mesure, la rigueur du régime. Pour la femme, au contraire, il n'y a ni compensation ni atténuation ».

⁶⁵ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 63.

⁶⁶ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.64. Voir aussi Mary O'Brien *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981, trad. de C. Vivier, *La Dialectique de la reproduction*, Éditions du Remue-ménage, Montréal, 1987.

publique »⁶⁷. Selon son hypothèse, alors, c'est avant tout en tant qu'épouses, et mères d'enfants dont la filiation a à être assurée par une certaine organisation et régulation institutionnelle et sociale, que les femmes se trouvent prises dans le contrat sexuel et ses effets d'exclusion et de domination.

L'histoire de liberté inaugurée au début de l'époque moderne devient alors aussi l'histoire des formes de rapport et d'action qui la rendent *de facto* socialement praticable. Par exemple, la plus grande autonomie de certains par rapport aux décisions des pères ou du lignage, ainsi que la transformation des devoirs sociaux qui pesaient sur la pratique du désir sexuel, s'associaient à cette division nette entre la sphère publique et la sphère domestique qui laisse les femmes aux marges de la parole politique et de savoir⁶⁸. En considérant l'histoire du contrat sexuel on peut reconnaître alors que la recherche d'une nouvelle pratique de la liberté collective et individuelle ne peut pas être restituée par le récit simple d'un *progrès continu*. Elle oblige au contraire à se poser la question de savoir sur qui est fait porter le *poids* d'une situation où on atteste un accroissement de liberté (des plus grandes marges données à la volonté et aux affects des hommes notamment) mais dans laquelle aussi des nouvelles exigences se présentent ou se trouvent reformulées (par exemple celle d'assurer la filiation et la paternité légitime). Il devient alors important de comprendre dans quelles formes un tel poids est porté (par un surcroît de devoirs, par exemple, ou par une ambiguïté symbolique qui laisse des individus dans l'incertitude quant à leur conduite et au sens de celle-ci), et de quelles manières une telle distribution des poids a été négociée, mise en cause, réaffirmée ou transformée.

2.5. Le désordre des femmes

Le second point d'émergence de la question des rôles (de mari, épouse, père et mère) au sein du « contrat sexuel » est introduit par Carole Pateman notamment dans son livre *The Disorder of Women*. La question émerge au moment où il s'agit de

⁶⁷ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 64.

⁶⁸ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., pp. 22-23. La subordination dans la famille devient alors pour elle aussi une forme de domination politique car elle entraîne des conséquences d'exclusion des femmes des pratiques politiques par lesquelles la collectivité décide d'elle-même.

dessiner le portrait de l'individu et du citoyen, tels qu'ils sont imaginés dans les écrits des contractualistes. L'histoire de la philosophie politique, relisant ces textes, n'a vu qu'un portrait « général ou universel, inclusif de chacun »⁶⁹. Comme nous l'avons montré, toutefois, l'histoire du contrat sexuel écrite par Carole Pateman nous permet de reconnaître que, chez les contractualistes, entre le XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle, les termes d'« individus » et de « citoyen » n'avaient pas la même extension de celle qu'on leur prête dans des relectures plus récentes. En outre, ces termes se chargeaient d'une connotation *normative*, définissant les personnes, les conduites, les problèmes qui devaient ou qui ne devaient pas avoir accès à la sphère publique. On faisait de telle sorte le *partage* entre « les capacités et les caractéristiques requises pour la participation à celle-ci »⁷⁰, et celles qui en excluaient.

Dans l'analyse de ces capacités et caractéristiques, telles qui émergent dans les textes des théoriciens du contrat, Carole Pateman ne repère pas seulement des déterminations psycho-physiques qui distingueraient les sexes et légitimeraient l'exclusion des femmes de la sphère publique. Elle y découvre aussi une autre disposition spécifique : la capacité de s'*autogouverner*, dont les hommes – en tant que maris, pères ou maîtres dans leur maison – font l'épreuve au sein de la famille et de la sphère domestique, en gouvernant ceux et celles qui ne peuvent pas s'autogouverner. La possibilité d'être un « citoyen actif » repose sur une telle capacité d'autogouvernement qui nécessite « le miroir offert par la sphère privée (...) où les femmes sont gouvernées »⁷¹ pour pouvoir apparaître et être véritablement éprouvée.

Pateman écrit à ce propos que « la signification de la liberté et de l'égalité civiles garanties et réparties de façon impartiale entre tous les “individus” par la loi civile, ne peut se comprendre que par opposition à la soumission (naturelle) des femmes dans la sphère privée »⁷². L'hypothèse avancée par Carole Pateman est alors qu'une telle articulation en sphères, et notamment la formation d'une sphère domestique dans laquelle des hommes (qui sont aussi des maris et des pères) gouvernent des femmes (qui sont aussi des épouses), des enfants et des

⁶⁹ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 5.

⁷⁰ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 3.

⁷¹ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 6.

⁷² Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 165.

domestiques, peut rendre possible l'expérience de la liberté et de la capacité d'autogouvernement de ceux qui sont considérés comme des individus à part entière. Selon une logique que Foucault met au jour dans sa généalogie des pratiques de gouvernement comme étant notamment à l'œuvre dans des contextes démocratiques, c'est dans l'expérience du gouvernement des autres – et de ces autres qui ne peuvent pas se gouverner par eux-mêmes – que ceux qui gouvernent comprennent proprement ce que c'est que se gouverner et être capables d'autonomie⁷³. C'est dans ces expériences en outre qu'ils donnent preuve de leur capacité de gouverner leurs semblables. Le fait d'être un chef de famille, ou de pouvoir assumer un tel statut, serait alors l'une des conditions d'accès à la sphère politique, la participation à laquelle ne se veut plus fondée sur des appartenances familiales ou de rangs. Cette participation se veut au contraire individuelle : c'est un tel trait caractéristique qui soulève le problème de comprendre et d'établir les critères et les conditions auxquelles les individus doivent répondre pour pouvoir être politiquement actifs.

Les travaux d'Anne Verjus sur la famille comme catégorie politique, dans la période qui va de la Révolution au 1848, nous permettent de faire un pas de plus et de mieux comprendre une telle dynamique. Par une analyse des débats révolutionnaires, de la pensée politique de la fin du XVIIIème et du début du XIXème, ainsi que du droit électoral révolutionnaire, elle montre que si les femmes sont exclues de la vie politique et de la citoyenneté ce n'est pas en tant qu'elles sont des femmes, mais en tant qu'elles sont des *épouses*. À un tel statut – il faut quand même le remarquer – d'ailleurs elles *sont toutes renvoyées*, quel que soit leur statut matrimonial réel. Comme le suggère la similitude entre femmes, enfants et domestiques, qui revient souvent dans le corpus de recherche d'Anne Verjus, les femmes ne sont pas différenciées politiquement sur la base exclusive d'une *opposition sexuée* entre femmes et hommes, mais en vertu d'un *tel statut* et rôle social déterminé⁷⁴.

⁷³ Voir. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, cit., et l'explication que Gilles Deleuze en donne dans son livre consacré à Foucault : Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, pp. 128-134.

⁷⁴ Cf. Anne Verjus, *Les femmes, épouses et mères des citoyens ou De la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, Thèse de Doctorat d'Études politiques sous la direction de M. Pierre Rosanvallon soutenue devant un jury composé de M. Michel Offerlé,

La partition entre citoyen et citoyenne ne se donne à voir alors, écrit Anne Verjus, que « dans le cadre implicite de la famille qui fait des seuls *pater familias* des hommes au sens politique (des individus, des citoyens) et qui fait politiquement de toutes les femmes, des épouses »⁷⁵. Il n'y a pas – ou plutôt il n'y a pas *exclusivement*, comme nous allons le montrer dans les prochains chapitres – une pensée de la *femme en soi*. La référence première est à la famille, qui unit dans une relation socio-naturelle des hommes et des femmes, les *hiérarchise* et les distingue à partir de leur fonction et de leur nature. C'est seulement en référence à l'unité familiale, elle argumente, que prend sens la subordination des femmes, qui sont alors subordonnées, en tant qu'épouses, aux hommes en tant que chefs de la famille, et à partir d'une relation hiérarchique fondée sur la structure familiale elle-même⁷⁶. C'est donc cette dernière qui donne un sens aux différences que l'on met à l'œuvre dans la sphère politique et qui portent à l'exclusion des femmes de la vie politique.

On commence à comprendre ainsi les problèmes qui peuvent se poser dès lors que des femmes se *déplacent*, dans ces expériences où elles ne coïncident plus avec la place qui leur est assignée, matériellement et symboliquement, dans la sphère domestique, et elles se consacrent à des activités qui *débordent* le rôle de mères ou d'épouses. Ce qui caractérisera la perspective que nous allons suivre ici, c'est alors la valorisation et le questionnement de ces moments de déplacement. C'est ainsi que notre démarche, tout en donnant une place importante à la perspective dégagée par ses analyses, se différenciera de celle suivie par Anne Verjus. S'il paraît nécessaire de considérer la manière dont la question des rapports entre les hommes et les femmes est passée, à l'époque moderne, par un travail sur les conduites et les valeurs impliquées par certains rôles familiaux, il reste à considérer qu'une telle question surgit au moment où un *écart* se manifeste entre le rôle rempli par quelqu'un et les expériences de celle ou de celui qui le tient. C'est alors l'idée même d'individu et de sa liberté – qui se donne ici comme étant traversée par la question de la différenciation des sexes – qui creuse un tel écart. Les actes par lesquels certaines mettent explicitement à thème la question de la différence des sexes, et le mot même de « femme », introduisent ainsi un jeu entre,

Mme Mona Ozouf, M. Philippe Raynaud, Mme Irène Therry, EHESS, octobre 1997, p. 24. Voir aussi Anne Verjus, *Le cens de la famille. Les femmes et le vote 1789-1848*, Paris, Belin, 2002.

⁷⁵ Anne Verjus, *Les femmes, épouses et mères des citoyens*, cit., p. 32.

⁷⁶ Cf. Anne Verjus, *Les femmes, épouses et mères des citoyens*, cit., p. 36.

d'un côté, les significations et les rôles existantes et, de l'autre, une expérience de liberté qui est en quête de ses formes et de ses paroles. Il s'agit alors de mesurer les effets pratiques et symboliques de l'apparition d'un « sujet imprévu », selon l'expression d'une importante féministe italienne, Carla Lonzi⁷⁷.

Ainsi, si la régulation des conduites des femmes et le sens même qui était attribué au fait d'être une femme, étaient liés à leur inscription dans la famille, dès que des femmes expriment ce qui excède, en elles, la place et le rôle qu'elles ont dans la sphère domestique, un *court-circuit normatif et symbolique* semble se produire. Rousseau en parlait dans les termes d'un « désordre des femmes » qui aurait pu faire effondrer l'ordre civil et politique et qui devait donc pour cette raison être réglé et contenu⁷⁸. On reviendra sur le sens et les formes d'un tel désordre dans les deux prochains chapitres, mais nous pouvons ici indiquer les questions principales qu'il soulève. Telle que Carole Pateman l'analyse, lorsque cette idée se présente chez Rousseau ou dans les débats révolutionnaires, elle renvoie à la crainte que les femmes ne sachent pas se servir de leur raison pour *sublimiser* leur passions et pour donner à leur sens de justice une dimension *universelle*. Plus précisément, elles auraient une difficulté spécifique de transcender leur corps, considéré comme un *corps* aux caractères tout à fait singuliers. Les effets des expériences qui lui sont associées et la manière dont les femmes semblent infléchir les places qu'elles prennent dans la politique et dans le savoir constituent proprement ce qui est indiqué par l'expression « désordre des femmes ».

Carole Pateman remarque à ce propos que le corps des femmes, tel qu'il apparaît dans les textes des contractualistes et, d'une façon encore plus explicite, comme nous le verrons, chez les médecins philosophes⁷⁹, ne coïncide pas proprement avec ce qui serait le *corps d'un individu* : « le corps de l'individu est strictement contenu dans des frontières, tandis que le corps des femmes est perméable, ses contours sont variables, et il est sujet à des processus cycliques »⁸⁰. C'est un corps *sexué* – qui porte le marque de ce qui est sexué dans l'humanité –, lié à l'engendrement et à la naissance, et qui dans la grossesse se trouve à être un et deux en même temps. Sont renvoyées ainsi à ce corps toutes les expériences de

⁷⁷ Carla Lonzi, *Spuntiamo su Hegel*, Milan, et/al. Edizioni, 2010, p. 47.

⁷⁸ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 4 et p. 44.

⁷⁹ Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., pp. 181 suivantes.

⁸⁰ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 142.

processus naturels qui ne sont *que partiellement maîtrisables* et transformables par l'action. Il s'agit aussi, ajoute Carole Pateman, d'un corps qui est perçu comme ayant quotidiennement à faire, dans les tâches domestiques par exemple, à ce qui est considéré comme sale, bas, insignifiant et impure⁸¹.

Peut un tel corps être le corps d'un individu à part entière, le *support de son individualité*, le signe de sa *distinction* et de sa *consistance en soi*? Telle est la question qui circule dans les textes qui se heurtent à la question du « désordre des femmes ». Ce qui émerge ainsi c'est le problème d'avoir affaire, dans l'ordre existant, avec des expériences et des pratiques qui concernent ces corps « différents » – ou même les corps de tous, en tant qu'ils sont exposés à des processus dont on ne dispose pas entièrement – et qui s'avèrent difficiles à traiter dans l'organisation symbolique et pratique qui est donnée. Comme nous allons le voir, ces difficultés peuvent susciter l'exigence d'un travail plus profond sur l'idée d'individu, même au-delà de sa conception contractualiste, ainsi que soulever des questions de *justice* s'imposant là où la mise en mouvement de cadres symboliques et normatifs que ces expériences produisent et manifestent à la fois, donne lieu à des impasses dans l'action individuelle ou à des dilemmes moraux au sein de la société elle-même.

Si celui-ci est le premier visage avec lequel se présente le « désordre des femmes », un deuxième se donne à voir dans les écrits des contractualistes. Le désordre de femmes s'y accompagne notamment à un processus de transformation d'une *hiérarchie de valeurs* et de distribution des *modalités d'action*. Des formes de conduite et des valeurs sont en effet associées aux femmes et à la sphère domestique (la paix, l'amour, le soin singularisé, par exemple) et parfois aussi réinvesties par ces celles-ci. Le problème de l'accès de femmes à la politiques, ou aux pratiques de savoir, est alors aussi le problème d'une *intégration* – voulue ou entravé, plus ou moins accordée à un processus social en acte – de certaines *de ces valeurs* dans la sphère politique et d'une *renégociation de la hiérarchie* établie entre les valeurs et les finalités principales en jeu dans celle-ci. On le verra bien dans le cas du saint-simonisme, dans lequel – notamment pour Prosper Enfantin, l'un des chefs du mouvement – le besoin d'intégrer les femmes à la vie politique est structurellement liée à la nécessité historique d'achever le passage d'une société fondée sur la guerre à une fondée sur la paix, les commerces et l'industrie.

⁸¹ Cf. Carole Pateman, *The Disorder of Women*, cit., p. 25.

Les arguments des philosophes du contrat portant sur la place des femmes se heurtent alors à ces deux nœuds problématiques, plus ou moins clairement reconnus : d'une part, les *déstabilisations* que les idées et les expériences liées aux corps des femmes peuvent produire dans l'idée d'individu forgé par leurs théories ; d'autre part, le *conflit* sur les valeurs et les formes de conduite qui doivent orienter la vie publique et politique. Dans les paroles et les actions des femmes qui « se déplacent » de leur rôle et de leurs positions au sein de la sphère domestique, en travaillant, elles aussi, sur ces deux nœuds problématiques, on voit que leur accès à la vie politique et intellectuelle ne va pas sans des transformations profondes de celles-ci. Cette vie se révèle ainsi moins définie une fois pour toutes dans ses contours, comme la forme *intemporelle* du contrat social ferait croire, qu'exposée à des processus historiques dans lesquels ses formes et ses contenus se font et se défont dans le temps et dans les désajustements et les conflits qui l'habitent. C'est une telle *exposition* qui se présente, plus ou moins reconnue, dans les points où les théories du contrat sont affectées par le problème de « l'incorporation des femmes ». D'après l'hypothèse que nous suivons ici, c'est alors la difficulté de se confronter avec une telle exposition qui se trouve à la racine des impasses théoriques dans lesquelles tombent les contractualistes au moment où ils veulent aborder le problème de la place des femmes.

Les arguments portés à la fois pour justifier une la régulation du « désordre des femmes » et pour légitimer l'assignation exclusive des femmes à la sphère domestique et leur subordination dans la famille et dans la politique, ne sont pas en effet simples à formuler dans le cadre théorique des contractualistes. L'introduction d'une relation hiérarchique qui paraît porter aussi directement sur les individus, et qui s'accompagne ainsi à une exclusion de la vie politique et publique, semble difficile à intégrer dans la conceptualité de la philosophie politique moderne.

Pour cette raison, dans le rapport de mariage et dans l'assignation des femmes à la sphère domestique, le statut d'individu et la liberté des gouvernées sont éprouvés dans leur *incertitude* native : la question se pose de savoir quel est le *sens* et la *place* de la liberté des femmes, des filles, des sœurs et du « sacrifice » – pour reprendre l'expression de Portalis – qui leur est demandé. Une fois reconnue l'iniquité du gouvernement de l'homme sur l'homme et posée comme une valeur que l'agir collectif ne nie pas la liberté des individus, il devient autant plus difficile

de dire sous quel point de vue le gouvernement et la subordination des femmes puissent être justifiés. Les contractualistes sont ainsi pour la première fois confrontés au problème de légitimer une forme de gouvernement dans laquelle il y a un sacrifice de la liberté, un sacrifice de ce qui, dans le monde moderne, *ne semble pas pouvoir être légitimement sacrifié*.

Un tel problème suscite alors des tensions profondes dans l'idée de liberté posée à la base de la fraternité des hommes et de l'autonomie politique que le contrat social voudrait fonder. Ce sont ces tensions que le dispositif du « contrat sexuel », est appelé à *nommer* et à traiter, ou bien à circonscrire, par l'introduction, par exemple, de l'idée d'une gradation des niveaux de rationalité et d'autonomie personnelle, qui ne seraient alors pas les mêmes pour tous les individus, ou par un travail sur la « naturalité » de la famille et des relations et rôles qui la définissent. Pour cette raison l'espace familial et, en général, la place qui est assignée aux femmes prennent – chez les contractualistes, mais aussi dans le *Code Civil* de 1804 – un statut particulier, *naturel ou précontractuel*, qui en fait quelque chose qui n'est pas, ou pas entièrement, conventionnel, et que le contrat de mariage vient reconnaître et *confirmer* plutôt qu'*instituer*.

D'une part alors, ces idées et ces transformations conceptuelles produisent des *altérations* profondes des concepts cardinaux du contractualisme, des altérations qui ne sont pas réfléchies ou assumées entièrement par les contractualistes, mais qui peuvent être reconstruites à partir de leurs propres textes, comme nous allons le faire dans le prochain paragraphe et dans le chapitre consacré à Rousseau. D'autre part, les idées et les concepts structurant le « contrat sexuel » ne vont pas sans susciter des critiques et des objections philosophiques importantes, dont certaines mobilisent des expériences de femmes qui ne parviennent pas à se dire dans les mots et dans les concepts offertes par les contractualistes (comme l'a fait par exemple Olympe de Gouge ou Mary Wollstonecraft)⁸². Certains contractualistes mentionnent ces objections, plus ou moins fugacement, dans leurs écrits : Rousseau notamment, dans *La lettre à D'Alembert*, se pose la question de savoir si ce qu'il attribue aux femmes comme qualités et déterminations naturelles ne soit pas en réalité issu des usages et des coutumes sociales. Toutefois, face à ce genre de tensions logiques et de problèmes théoriques, Rousseau, comme les

⁸² Cf. *infra*, 6.1 et 6.2.

autres contractualistes, semblent à un certain moment détourner le regard : ils n'élaborent pas une réponse théorique aux objections qui leur sont adressées. Le *supplément de théorie* requis par le contrat sexuel se renferme par exemple très souvent – tel est le cas de Pufendorf et de Locke notamment – dans un *supplément de narration* (de ce récit qui est le récit de l'état de nature) par lequel on *présuppose* ce que l'on devrait démontrer, à savoir, on pose comme déjà donnée dans l'état de nature (et donc comme étant un donné pour la pensée elle-même) l'infériorité des femmes quant à la raison et à la liberté, ainsi que leur subordination à l'autorité maritale.

Comme nous l'avons déjà expliqué, nous ne réduisons pas une telle attitude aux opinions subjectives ou aux idiosyncrasies de tel ou tel philosophe. On voudrait plutôt chercher à comprendre comment un tel détournement du regard se liait au *type de savoir* que ces philosophes mobilisaient, encore plus qu'à la position de mari, de père, de frères ou d'« homme » qu'ils pouvaient revêtir et qui pouvait s'associer à une certaine position idéologique de défense d'intérêts particuliers. Autrement dit, il s'agit de considérer les attentes normatives du *champ de savoir* où ils se trouvaient à écrire et le fait que dans celui-ci les objections mettant en cause le rôle et la place des femmes pouvaient être laissées aux marges. Mais il s'agit de considérer aussi la *pratique même de la pensée philosophique des contractualistes* qui, procédant de l'idée d'une refondation de la réalité sur la base des principes posés par la raison, ne reconnaissaient pas dans les expériences et les désirs qui se manifestaient dans de telles objections quelque chose d'autre que de simples faits, qui n'avaient pas à orienter ni à infléchir leurs élaborations théoriques. Dans le chapitre consacré aux « lectrices de Rousseau » on développera une telle problématique et on commencera de telle sorte à saisir les déplacements que la question de la différenciation des sexes pose directement au *savoir* et à la *pensée*. Plus précisément, on cherchera à suivre la gestation d'une forme de savoir et de pensée – située sur les bords de la philosophie ou au-delà d'elle – à même de se confronter avec les énigmes que la différenciation des sexes fait naître au sein de la vie moderne et que les contractualistes avaient vu se présenter sous la forme des altérations conceptuelles qu'une telle question avait fait surgir dans leurs systèmes.

2.6. Entre l'état de nature et le contrat : un nouvel objet pour la pensée

Les altérations conceptuelles investissant autant la théorie que le récit de l'état de nature constituent un lieu privilégié de notre analyse. On peut y saisir les points dans lesquels la philosophie contractualiste s'ouvre à une *autre forme de pensée*, sollicitée par un problème qui émerge grâce à ces altérations. Il s'agit, comme nous allons le voir, du problème de la *nature de la société*, à savoir, du problème d'avoir affaire à ce qui, dans la société, semble se soustraire à une fondation contractuelle et volontariste et dont le statut incertain demande une pensée capable de lui donner une place sans le renvoyer à un ordre naturel ou transcendant situé en dehors de la société elle-même. Dans ces points d'altération, toutefois, un tel mouvement conceptuel se trouve, chez les contractualistes, en même temps *interrompu*, ou *retenu*, et il ne parvient pas à transformer véritablement le regard.

Les altérations qui touchent l'idée d'état de nature se manifestent, comme nous l'avons vu, en référence au contrat sexuel et à l'exigence de penser la manière spécifique dont les femmes peuvent être incorporées dans le corps politique refondé par le contrat. Il s'agit d'abord d'élaborer le problème d'une *différence* qui traverse les individus et leurs corps et qui continue à faire différence sur le plan politique, mais aussi de justifier l'organisation sociale qui exclue les femmes de la participation à la vie politique et intellectuelle. Lorsque ces opérations d'élaboration théorique et de justification sont accomplies, des problématiques inattendues se glissent à l'intérieur du cadre conceptuel établi et le forcent, depuis l'intérieur, à dire quelque chose de plus sur ce que c'est qu'un *individu* et sur *le passage de l'état de nature à l'état civil*.

C'est sur ces formes d'arrangement théoriques, et sur leurs contradictions, que porte la partie centrale du *Contrat sexuel*⁸³. Pateman y envisage notamment deux modèles principaux élaborés par les contractualistes afin de traiter la question de l'incorporation des femmes et de leur place dans la société nouvelle. Dans un premier, il s'agit d'enrichir les déterminations et les formes de rapport déjà actives *dans l'état de nature*, en faisant de la famille une « société naturelle ». Dans le deuxième, en restant plus proches à l'inspiration théorique contractualiste qui n'accepte pas de fonder les rapports entre des êtres humains sur un ordre naturel

⁸³ Voir Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., chapitres 3, 4, 5.

extra-social, on refuse au contraire de charger l'état de nature d'un tel surplus. Dans ce dernier modèle – dont Hobbes serait, d'après Pateman, le représentant principal, mais que nous reconnaissons travaillé chez Rousseau aussi avec des conséquences théoriques plus importantes — on reconnaît ainsi à tous les individus dans l'état de nature, femmes ou hommes qu'ils soient, le même degré de force, de liberté et de rationalité. Il reste toutefois le problème d'expliquer pourquoi les femmes *ne prennent pas partie au pacte* ou au contrat qui détermine le passage de l'état de nature à l'état civil. C'est l'émergence d'un tel problème qui caractérise alors cette élaboration du contrat sexuel.

Le premier modèle émerge notamment chez Locke, chez qui l'exclusion des femmes du contrat social s'associe à l'affirmation d'une naturalité de la famille et d'une subordination *naturelle* des femmes aux hommes. Celle-ci serait fondée sur un différentiel naturel d'individualité et de raison, d'où est fait découler la différente position quant au contrat et la différente place dans l'état civil⁸⁴. C'est une telle naturalité de la famille et de ses rapports constitutifs qui suscite les critiques de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*. Comme nous allons le voir, à partir d'une telle critique, Rousseau est amené à réinvestir problématiquement l'idée même de nature, en soustrayant celle-ci à la forme statique d'un *dépôt* de qualités et de propriétés données une fois pour toutes, pour y saisir au contraire la *dynamique* de ce qui « devient naturel » et de ce qui altère la nature elle-même. Il y parvient en prenant la mesure du fait que nombreux théoriciens du contrat sont amenés à projeter sur l'état de nature des formes de rapports ayant un statut tout à fait singulier : ce sont des formes de rapport nées avec la vie sociale mais qui ne semblent pas être non plus des contrats comme les autres.

La particularité de ces formes se montre aussi, aux marges de son discours, chez Locke. Elle y apparaît dans l'exigence de composer un ensemble d'éléments au statut normatif très différent, afin de donner raison de la place faite aux femmes. Il écrit en effet à ce propos que s'il doit y avoir sujétion des femmes, notamment dans le mariage, c'est que ainsi « l'ordonnent généralement les *lois de l'espèce humaine* et les *coutumes des nations* ; et — il conclut — je concède que cela repose

⁸⁴ John Locke, *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Vrin, Paris, 1997, 2^e traité (II), § 183, p.243 et II, §81-82, p.181 ; Samuel Von Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1987, t. 2, 6^e partie, chap. I, § 9, p. 156-160. Cf. Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., pp. 83-86.

sur un *fondement dans la nature* »⁸⁵. Sont ici évoqués des éléments divers que nous verrons réapparaître à plusieurs reprises aux moments où les philosophes modernes se confrontent avec l'étrange place de la femme à l'intérieur de la société nouvelle. Il s'agit des lois de l'*espèce humaine*, des *coutumes des nations*, et d'un fondement *naturel* ultime. Des instances normatives diverses sont alors invoquées, qui laissent dans une tension non maîtrisée ce qui relève de la vie sociale et des conventions et ce qui relève au contraire de la nature. La frontière que les contractualistes avaient prétendu tracer avec clarté, entre convention et nature, se révèle dans ces points beaucoup plus brouillée et incertaine. Le problème se pose notamment de savoir de quelle manière la nature et sa normativité peuvent pénétrer et être assumées dans un corps politique qui se veut fondé sur un contrat.

Ce problème se pose directement dans le deuxième modèle, celui qui n'inscrit pas dans l'état de nature l'origine des rapports entre les hommes et les femmes, les maris et les épouses. D'après Carole Pateman, Thomas Hobbes représente le seul véritable exemple de ce modèle⁸⁶. Il reconnaît, en effet, que dans l'état de nature il n'y a pas entre l'homme et la femme « une différence de force et de prudence telle que le droit puisse être déterminé sans guerre »⁸⁷. Pour cette raison, il écrit, on a mal raisonné quand on a voulu justifier le primat de l'autorité du père, plutôt que de la mère, sur les enfants, à partir de l'idée d'une supériorité *naturelle* des hommes. Si cela est vrai – il ajoute dans *Le Citoyen* – il faut toutefois bien constater que dans « les Républiques » c'est l'autorité de ces hommes qui s'impose toujours à l'intérieur de la famille, et cela pour la raison que « la plupart des Républiques *ont été érigées* par des pères et non par des mères de famille »⁸⁸. Sans une telle hypothèse, on n'expliquerait pas comment ces dernières auraient pu sceller un contrat déterminant leur propre subordination structurelle, par naissance, dans l'état civil. A des rares exceptions près, et tel serait pour lui le cas des Amazones, il faut alors qu'une forme de subordination des femmes aux hommes, qui n'est *pas au début dans l'état de nature* mais qui doit pourtant *précéder le pacte*, soit donnée, pour que l'organisation des Républiques et d'une certaine configuration de la famille soient

⁸⁵ John Locke, *Deux traités du gouvernement*, cit., I, §47, p.52 (moi qui souligne).

⁸⁶ Cf. Siep Stuurman, *François Poulain de la Barre and the invention of modern equality*, Harvard University Press, 2004, p. 168.

⁸⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*, cit., Livre XX.

⁸⁸ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, ch. IX, VI, cité par Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 85.

pensables. Avant que le pacte soit scellé alors, il faut que les femmes soient déjà assujetties aux hommes, avec un statut plus proche de celui du serviteur que de celui de l'épouse, c'est-à-dire selon une forme de relation qui est *politique*, comme celle qui s'établit entre les vainqueurs et les vaincus dans une guerre⁸⁹.

Carole Pateman voit dans un tel modèle une cohérente application de la logique qui dirige les théories contractualistes, même plus cohérente des hypothèses renvoyant à l'état de nature les rapports de subordination des femmes. L'impasse théorique est alors, d'après elle, entièrement *interne* au discours d'Hobbes et pourrait être restitué dans sa conceptualité contractualiste : Hobbes ne parviendrait pas à expliquer sur la base de quel *calcul* d'intérêts les femmes accepteraient de s'occuper des enfants pour être enfin, à cause de cela, plus faibles dans la guerre de tous contre tous⁹⁰. L'approche de Pateman risque, dans ce passage, de nous détourner. Ce n'est pas autant la cohérence à l'égard des principes contractualistes et l'impasse interne au discours de Hobbes qu'il faudrait mettre au centre, mais plutôt l'émergence d'une *transformation conceptuelle* qui affecte l'idée même d'état de nature. Au moment où s'impose chez lui l'exigence de dire l'étrange configuration des Républiques, dont les femmes font partie mais sous des formes *autres*, qui rentrent et ne rentrent pas dans la logique du pacte entre individus, l'état de nature perd son caractère *statique*, qui le figeait dans le temps d'une *répétition sans histoire*. Des écarts *temporels* se creusent ainsi à l'intérieur même de l'état de nature. Quelque chose y *advient*, qui transforme les rapports réciproques entre les individus et prépare des *différents accès* au pacte et à la vie collective. L'idée d'un écart, voire d'une dynamique, émerge ainsi dans la caractérisation de l'état de nature. Comme nous allons le voir chez Rousseau, cette dynamique – et en cela réside son caractère distinctif – n'est pas résorbable dans le mouvement *logique* qui conduit à la sortie contractuelle vers l'état civil, parce qu'en effet il détermine une différenciation des individus entre eux qui le précède et qui en conditionne en partie la forme.

C'est un tel problème qui fait surface et qui force de l'intérieur les cadres conceptuels des théories du contrat. Ils s'agit en effet d'une mise en cause de l'idée qui en fonde le geste théorique : pouvoir refonder les rapports politiques sur la

⁸⁹ Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, ch. IX, VI, cité par Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p.81-83.

⁹⁰ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, cit., p. 82.

base *exclusive* de la reconnaissance des propriétés et des attributs qui caractériseraient tout individu en tant que tel et qui, *par leur seule logique intrinsèque*, produiraient l'abandon de l'état de nature (en déterminant, à la fois, la guerre de tous contre tous et l'exigence de son dépassement). Dans ces discours sur la place des femmes, fait au contraire surface l'exigence d'introduire une *épaisseur temporelle* qui se déploie dans l'état de nature ou entre celui-ci et le moment du contrat. Si chez Hobbes ce problème se manifeste, sans pour autant être mis à thème, nous suivons ici l'hypothèse que chez Rousseau il trouve une place *significative* dans l'élaboration de sa théorie politique et il produit des transformations importantes de la conceptualité contractualiste sur laquelle Rousseau avait bâti sa philosophie. Dans le prochain paragraphe on suivra ainsi chez Rousseau l'émergence d'un travail qui se porte près de cette *région obscure*, celle qui prend place entre la nature et l'institution de l'état civil et politique, et qui se trouve traversée par des moments de *transition* qui affectent le statut des individus et qui les différencient.

Troisième Chapitre

Le second *Discours* de Rousseau : les « révolutions » de l'état de nature et la différenciation des sexes

Dans le chapitre précédent, en prenant appui sur les recherches de Carole Pateman, nous avons reconnu que la question de l'accès des femmes à la vie intellectuelle et politique constitue un *lieu d'épreuve* pour le contractualisme. Si ce dernier représente l'une des formes majeures – notamment en termes d'effets sur la pratique politique et le droit – que la philosophie a pris à l'époque moderne en répondant aux nécessités de signification qui y avaient vu le jour, dans une telle épreuve se dessine alors la possibilité de saisir les impasses de cette *réponse philosophique à la modernité*, ainsi que ses points de rupture. Le problème de penser des *différences* – et notamment celle qui passe par le corps et sa sexualité – entre des individus semblables, et d'articuler la portée politique qui semble être attribuée à de telles différences, est l'une de ces épreuves. Elle s'associe à la difficulté de comprendre ce que c'est qu'assigner un individu à une *place* et à une fonction, notamment lorsque des pratiques s'attestent de mise en cause de cette place, comme il a été le cas pour ces femmes qui commencèrent à prendre une parole publique, politique ou savante. C'est l'idée même d'individu, et de la liberté qui le caractérise de façon distinctive, qui se trouve mise en jeu et retravaillée dans ces lieux d'épreuve. On est ainsi à même d'y reconnaître un mouvement d'*altération conceptuelle* qui, en rayonnant de ces lieux, parvient à affecter les assises théoriques principales de la philosophie politique moderne elle-même.

Nous avons avancé l'hypothèse que ces altérations puissent être saisies et analysées tout d'abord à partir des transformations de l'idée d'*état de nature* et de sa fonction logique dans la construction des théories contractualistes. Il s'agit notamment du problème de donner un statut normatif défini aux contraintes qui ne parviennent pas à être réduites à l'expression de la volonté générale ou aux décisions souveraines, mais qui, de manières différentes, continuent à exercer leur

emprise sur celles-ci et sur les actions des individus. C'est à ce propos que l'idée de *nature* se trouve mobilisée et investie de fonctions et significations multiples. L'exigence théorique qui s'impose est notamment celle de définir la portée normative et les rapports réciproques entre ces trois formes d'orientation de l'action : les *lois* politiques issues de la volonté générale, les *mœurs* d'un peuple et, enfin, des contraintes surgissant de la *nature*.

On cherchera à échafauder cette hypothèse par une analyse des ouvrages de Rousseau : tout d'abord le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et ensuite *La lettre à D'Alembert* et l'*Émile*. On y repérera les points dans lesquels la question de la « place des femmes » au sein de la société nouvelle produit une altération de l'idée d'état de nature et le déploiement de formes multiples de normativité. Cette question révèle en même temps que la philosophie de Rousseau est traversée par une question qui ne peut pas être contenue intégralement dans les cadres théoriques de la philosophie politique du contrat.

Une telle analyse ne se tiendra pas simplement au questionnement de la pensée de Jean-Jacques Rousseau. On analysera dans les prochains chapitres certaines *controverses*, ayant eu lieu entre la fin du XVIII^{ème} siècle et le début du XIX^{ème} siècle, dans lesquelles les thèses rousseauistes sur les femmes et la question de leur place dans la société refondée par le contrat se trouvent mobilisées, réinvesties, critiquées, transformées, par des acteurs différents et dans des contextes multiples. Il s'agira notamment de saisir les manières différentes dont des femmes écrivaines ont repris les œuvres de Rousseau afin de se positionner par rapport à ses thèses, de les mettre en cause, de le reprendre à leur compte (Olympe de Gouges et Fanny Raoul notamment, mais aussi Germaine de Staël, Mary Wollstonecraft et Madame d'Épinay). Ce faisant, elles ont développé une réflexion sur leurs mêmes pratiques scripturales et sur le sens de l'expérience qui était la leur d'avoir franchi le seuil de la vie politique ou intellectuelle. Leurs thèses, leurs critiques et reprises de la théorie rousseauiste, mais aussi le fait même d'avoir accompli le geste d'écrire et de prendre la parole dans le monde savant ou politique, ont pu soulever des disputes sur les femmes-auteures et sur la participation des femmes à la vie politique qui ont à leur tour mobilisé les écrits de

Rousseau et l'autorité de celui-ci¹. Dans ces controverses, ce dont il est question est en effet à chaque fois la place des femmes par rapport à la *politique* et au *savoir*. Ces deux enjeux – la participation des femmes à la vie intellectuelle et celle à la vie politique – y présentent des points de convergence et d'intersection, mais ils se trouvent aussi distincts et différemment hiérarchisés l'un par rapport à l'autre. Il sera important alors de saisir, dans ces controverses, littéraires, juridiques, politiques et philosophiques, les rapports multiples entre les problèmes posés par ces deux formes de participation, ainsi que par les différentes transformations qu'elles engendrent.

Rousseau se montre de telle manière, entre la fin du XVIIIème et le début du XIXème, comme étant le *centre du débat* des controverses portant sur la place et la fonction des femmes à l'intérieur d'une société nouvelle refondée sur l'autonomie politique de ses membres. Et cela, comme Foucault l'écrit à propos de Machiavel quant aux débats sur l'État au XVIIème siècle, « dans la mesure non pas du tout où ça se passe par lui, mais dans la mesure où *ça se dit à travers lui* »². Rousseau partage ainsi, avec quelque autre penseur de l'époque moderne, tel que Machiavel ou Marx, le sort d'être devenu à une certaine époque un point de passage obligé dans des discours et des conflits qui *excèdent* la discipline philosophique et qui investissent la politique, le droit et les luttes se développant au sein d'une société donnée.

Ce statut particulier nous portera à formuler une *première hypothèse* selon laquelle, dans sa façon d'aborder le problème de la place et du désordre des femmes, Rousseau, en incarnant ainsi à proprement parler une fonction

¹ Pour une étude de certaines de ces controverses, voir notamment les recherches de Geneviève Fraisse dans *Muse de la Raison* (pp. 21 et suivantes sur Sylvain Marechal et son *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* ; p.170 et pp. 280 suivantes, sur le Code Civil ; pp.176-226 et p. 252 sur Constance de Salm et Madame de Staël) ; cf. Id., *À côté du genre*, cit., pp. 190-203 sur la querelle entre le poète français Écouchard Lebrun et Constance de Salm sur l'accès des femmes à la poésie et à la création artistique et littéraire. Et enfin Id., *Les femmes et leur histoire*, cit., pp. 200-222 sur les thèses proto-physiologiques que les medecins-philosophes (Virey, Roussel et Cabanis notamment) ont élaborées, en s'appuyant aussi sur Rousseau, afin de rendre compte de la différence féminine et de ce qui, dans leur nature, empêcherait les femmes d'accéder au savoir ou à la politique. Cf. Sylvain Marechal, *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes (1801). Suivi des réponses de Marie- Armande Gacon-Dufour et Albertine Clément-Hémery*, textes présentés par Bernard Jolibert, Paris, L'Harmattan, 2007.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de F. Ewald, A. Fontana par M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004, p.248, moi qui souligne.

d'*intellectuel*, avait touché un nœud sensible au sein de l'ordre social et symbolique où il se situait, en donnant une expression à des *idées partagées* et à des sentiments diffus. Cette résonance qu'il avait su produire dans ses travaux par rapport à ce qui se pensait de manière *confuse* dans sa société, peut expliquer le fait que avec ses thèses (notamment celles formulées dans l'*Émile*) avaient été reprises dans les débats révolutionnaires sur l'accès des femmes à la politique, mobilisées dans les discussions sur la réforme du droit civil et de l'éducation (notamment par les jacobins)³ au cours de la Révolution et, ensuite, pendant la rédaction du Code Civil et dans les controverses que celui-ci avait engendré tout au long du XIX^{ème} siècle. Mais une telle hypothèse sera complétée par une deuxième : si les thèses de Rousseau sur le problème de la place des femmes avaient sollicité un tel travail de reprise, répétition plus ou moins variée, réinterprétation et critique, c'était qu'il ne l'avait pas seulement compris comme un *problème spécifique* et fondamentale qui se présentait au sein des sociétés *modernes*, mais qu'il avait aussi cherché à le *renfermer* aussitôt, en proposant une solution qui continuait à engendrer controverses et problématisations.

Rousseau est ainsi l'un de ces auteurs en permanence sollicités, repris, tiraillés, car c'est à travers ses écrits, et la charge symbolique et imaginaire qui les accompagne, qu'il semble nécessaire de passer afin de donner efficacité à ses propres paroles et intelligibilité, voire légitimité, à ses propres actions. Ce sont donc à la fois des décalages conceptuels, des réappropriations théoriques et des conflits portant sur ces différents usages, que l'on peut mesurer à l'intérieur du champ problématique qui gravite autour de Rousseau. On cherchera alors à cartographier ce champ qui se façonne autour de Rousseau et de ce qui se dit *à travers lui*, en gardant comme point de repère les controverses portant sur la prise de parole des femmes et leur participation à la vie politique et intellectuelle moderne. Il s'agira de telle sorte de tracer les contours et les lignes de force principales de ce que nous allons appeler « le dispositif Rousseau ».

³ Sur la reprise de Rousseau – notamment de ses idées sur l'éducation – par les jacobins, voir notamment : Julien Boudon, *Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Bibliothèque constitutionnelle et de science politique, 2006. Cf. aussi Albert Soboul, « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme » in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des journées d'étude tenues à Dijon le 3, 4, 5, 6 mai 1962, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 405-424 et Marie Revault d'Allonnes, « Rousseau et le jacobinisme : pédagogie et Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, n. 234, 1978, pp. 584-607.

Essentiellement, quatre aspects de ce dispositif sont à travailler. D’abord, les formes de *prise de parole et de savoir* mobilisées par ceux et celles qui interviennent dans de telles controverses. Deuxièmement, les *objets* et les *questions* différents qui sont investis par une demande de savoir ou de donation de sens, et ceux qui en sont au contraire laissés aux marges. Troisièmement, les différents *enjeux et fronts de conflit* engagés par les controverses analysées. Enfin, les effets de *réflexion* et de *transformation du positionnement des sujets* dans la pensée et dans l’action, que ces controverses peuvent avoir sur ceux qui en prennent partie⁴. Cela revient, d’une part, à saisir la manière dont certaines idées, à la fois centrales et instables dans l’ordre symbolique moderne (telles que liberté, individu, mais aussi la différenciation entre les hommes et les femmes), sont retravaillées et articulées ; et, d’autre part, à considérer ces moments de l’expérience où l’on fait l’épreuve d’une tension morale, voire d’un conflit entre normes, orientations et attentes différentes, à même de réactiver le *problème de la justice*.

1. ALTÉRATIONS DU CONTRACTUALISME

Le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755) naît dans des circonstances singulières : comme il avait déjà été le cas pour le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau se consacre à sa rédaction afin de répondre à une question mise à concours par l’Académie de Dijon en 1753. L’occasion extérieure qui conduit à l’écriture du *deuxième Discours* – comme on le désigne désormais selon l’usage – ne doit pas nous tromper quant à son statut et à sa place dans l’ensemble de la philosophie rousseauiste. Ce texte nous permet en effet de reconnaître avec clarté une problématique qui travaille en profondeur la pensée de l’auteur et qui rend intelligible les tensions traversant à la fois le *Contrat Social* et l’*Émile*. On ne comprendra pas ni la forme spécifique que le travail sur les principes du droit politique prend dans le premier, ni les thèses sur l’homme et sa capacité d’agir dans le monde moderne, qui font l’objet du deuxième, sans se confronter avec ce

4. Cf. Deleuze, « Qu’est-ce qu’un dispositif ? », in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, pp. 185-195.

Discours et les déplacements théoriques radicaux qu'il fait marquer par rapport à la pensée contractualiste et jurnaturaliste de la philosophie moderne.

Ces déplacements portent, comme nous allons le voir, sur l'introduction – dans la fixité temporelle de la scène contractualiste – d'un objet théorique nouveau et aux contours encore flous : l'avènement *contingent* de *moments de rupture* dans l'état de nature et dans les premières sociétés qui, tout en étant contingents dans leur surgissement, engendrent une nécessité qui pèse sur les formes d'agir et d'être des hommes. Il s'agit de ce que l'on pourrait nommer d'après-coup comme la question de penser, au sein de l'époque moderne, l'« historicité » de l'ordre symbolique et social. En attribuant à une telle question une place éminente chez Rousseau, on suit dans ce chapitre les plus récentes études visant à soustraire sa philosophie politique à une réduction exclusive au paradigme de la construction artificielle et volontariste du corps politique⁵. La discussion du deuxième *Discours* ici proposée donne une place importante à deux lectures notamment : celle de Balise Bachofen et Bruno Bernardi⁶, et celle de Louis Althusser dans son *Cours sur Rousseau* de 1972, édité en 2012, ainsi que dans l'article « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre »⁷. Ces deux lignes de lecture nous aident à suivre dans le deuxième *Discours* les transformations que Rousseau fait subir à l'idée d'état de nature et par conséquent aussi à la forme de savoir et de justification philosophique caractéristique du contractualisme. Elles nous aident aussi à reconnaître dans ses textes l'effort de creuser une place dans laquelle la question de l'histoire pourrait se loger, jeter ses racines et se développer. Le propre de la démarche ici proposée est alors de travailler les points dans lesquels une telle problématique rencontre la question de la place des femmes et s'en trouve relancée, notamment quant au problème de penser les liens multiples s'établissant entre *nature* et *nature de la société*.

⁵ Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle de Rousseau*, Paris, Champion, 2006 ; Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf, 2012. Pour une lecture de Rousseau qui problématise son inscription dans le contractualisme moderne, voir aussi Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Flammarion, Paris, 2008.

⁷ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit. ; Id., « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Écrits philosophiques et politiques*, tome 1, Paris, Stock/Imec, 1994, pp. 539-576. Une référence importante est en outre représentée par les livres de Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (1974), Paris, Vrin, 1983.

1.1. La « précieuse moitié de la République »⁸ et l'articulation difficile entre mœurs et nature

Le deuxième *Discours* est précédé par une dédicace adressée à la République de Genève. Si la lettre dédicatoire, sur le modèle du *Prince* de Machiavel, est désormais devenue à cette époque un *topos* dans la littérature politique, celle de Rousseau a ceci de particulier : elle n'est pas adressée à un prince, mais à tout un peuple, dont les membres sont appelés « souverains seigneurs »⁹, puisqu'ils sont tous considérés comme parties constitutives du corps politique souverain. Rousseau cherche ainsi à transformer la « figure du philosophe conseiller du prince en celle du philosophe citoyen »¹⁰.

Mais dans une telle évocation du corps collectif, Rousseau se trouve confronté à l'émergence d'une *différence interne* à ce corps, celle qui accompagne et définit la « précieuse moitié de la République », à savoir les « aimables et vertueuses citoyennes »¹¹ de Genève qui feront leur apparition, symboliquement et théoriquement significative, dans la *Lettre à D'Alembert* aussi. Face à une telle émergence, il lui faut alors tracer des distinctions et élaborer des concepts lui permettant de déterminer le statut tout à fait particulier d'une citoyenneté *autre* que celle de l'ensemble des citoyens souverains qui sont partie active du corps politique selon la forme que le *Contrat social* définira.

Tout d'abord, on peut remarquer que deux manières de qualification de cette « moitié de la République » s'imposent dans la *Dédicace* : d'une part, celle qui définit les femmes à partir d'une distinction qui ne prend pas appui sur les rôles et les fonctions modélisés par la différence de sexes, mais qui distingue au contraire les individus, selon leurs attributs physiques et psychologiques, en deux moitiés de l'espèce humaine, les hommes et les femmes. Une telle qualification est celle qui donne un sens à l'expression de « moitié de la République », et au fait même que l'on puisse parler en termes de « moitié ». D'autre part, une forme de qualification qui désigne – sur le fond de l'idée d'individus semblables et pourtant différents – les places et les rôles des femmes, et leur sphère d'« assignation », notamment à l'intérieur de la famille en tant qu'épouses. Comme nous l'avons déjà montré dans

⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

⁹ J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 42.

¹⁰ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 198.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

le chapitre précédent, c'est cette *double qualification* (une distinction plus générale en termes d'hommes et femmes comme les deux moitiés du corps social et une qui porte notamment sur les rôles de mères et d'épouses), qui est en train de s'élaborer dans la réflexion philosophique contractualiste. Elle fait surgir ainsi, au sein de celle-ci, un point majeur de tension entre l'idée d'individu et la détermination des places et des rôles que les individus sont appelé à remplir, en mobilisant des différences qui sont vécues – ou qui leur sont assignées – comme incontournables.

Cette *Dédicace* nous permet ainsi de repérer, au fil de quelque page, les formes principales que la question de l'incorporation des femmes dans la République prend chez Rousseau. Afin de caractériser leur inscription dans le corps collectif – et donc leur statut singulier de « citoyennes » – Rousseau combine ensemble plusieurs éléments, que l'on pourrait organiser autour de trois pôles principaux : la place, le rôle et la fonction des femmes. En mettant à l'œuvre le double jeu de qualifications dont on a parlé, Rousseau vient en effet à distinguer ces trois éléments : la sphère d'action symbolique et matérielle réservée aux femmes, à savoir l'espace domestique (qui constitue leur *place*), leur *rôle* de mères et épouses qui devrait être central pour la tenue de la République – comme la *Lettre à D'Alembert* le dira – et enfin leur *fonction* de gardiennes des mœurs, de la voix de la nature et de la paix. Dans ces pages, c'est toutefois cette dernière détermination de l'être *femmes* – la fonction – qui prime.

Leur fonction est d'abord celle de tisser, et plus encore d'*incarner* les « doux liens de la paix » au sein de la République¹². Rousseau vise notamment ici les formes de concorde *interne* qui font tenir le corps collectif sur la base de rapports d'alliance unissant par « d'heureux mariages les familles divisées »¹³. Le problème dont il est question ici est au fond alors celui de comprendre quel genre de liens font *tenir ensemble* un corps politique refondé par le contrat, s'ils peuvent être tous engendrés dans et par les moments d'expression de la volonté générale ou s'ils doivent s'enraciner ailleurs aussi, dans des rapports sociaux et familiaux qui excèdent de tels moments politiques. En d'autres termes, il s'agit de savoir si les pratiques et les rapports dans lesquels la citoyenneté politique active des hommes s'exprime sont, ou pas, suffisants afin de rendre compte de la tenue et de la vie de la République, ou si, comme il est le cas dans la *Dédicace*, un autre forme de

¹² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 49.

¹³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

citoyenneté doit être envisagée pour penser la tenue de la République. Cette dernière forme de citoyenneté nous fait porter l'attention sur une région de l'expérience collective qui n'est pas résorbée par l'expression de la volonté générale et par les lois qu'elle émane. Il est au contraire ici question de ce qui à la fois rend possible et nourrit le *rapport des citoyens aux lois* et exprime une normativité qui *excède* la forme d'élaboration et de fondation de ces dernières.

En suivant une telle question, on revient au sens que Rousseau attribue à la citoyenneté des femmes. Celle-ci, en effet, consiste dans des pratiques qui, tout en étant *autres* par rapport à l'expression politique de la volonté générale, restent toutefois *citoyennes*, car elles ont à voir avec la tenue et la vie du corps collectif fondé sur le contrat (une « République »). Dans un tel cadre, trois fonctions sont attribuées aux femmes par Rousseau : premièrement, insinuer « l'amour des lois » dans la République, deuxièmement, être *gardiennes des mœurs* et, troisièmement, faire valoir les *droits de la nature et du cœur*¹⁴. On retrouve de telle manière représenté le *triptyque normatif* que nous avons déjà évoqué : les lois, les mœurs et la nature.

Sur le lien entre les actions des femmes et l'amour des lois, on devra revenir après, notamment à partir de la lecture de l'*Émile*. Ce lien demande en effet de mieux comprendre l'un des problèmes centraux du livre, à savoir les modalités dont, à l'époque moderne, les actions des individus peuvent, dans leur singularité, être orientées et régulées par des normes. On peut toutefois remarquer déjà un premier élément, c'est-à-dire que le travail des femmes sur le rapport des citoyens aux lois ne doit pas avoir lieu, d'après Rousseau, dans l'*arène publique ou civile*. La possibilité d'engendrer et de vivifier l'amour des lois demande d'après lui de se loger dans un lieu *autre*, et *en retrait*, à savoir la sphère domestique. C'est dans la famille, en tant qu'épouses et mères, que les femmes peuvent exercer une telle fonction. Leur « chaste empire » doit s'exercer « seulement dans l'union conjugale »¹⁵ : comme on le verra dans l'analyse de la *Lettre à D'Alembert*, c'est une telle action des femmes – qui affecte le *rapport des citoyens* à la loi – qui doit pour Rousseau être *maitrisée* et assignée à des lieux symboliques et matériaux bien déterminés et circonscrits, impliquant par conséquent une certaine « place » des femmes au sein de la République. C'est la vie même de la loi – non pas simplement

¹⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 48-49.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

son expression politique, mais la puissance qu'elle a de s'articuler et de se transformer dans l'action collective et singulière – qui est en jeu ici.

Une telle problématique se croise, dans les lignes de la *Dédicace*, au rapport spécifique aux mœurs et à la nature que les femmes sont censées entretenir. Leur fonction serait en effet celle de faire jouer ce double rapport, *aux mœurs et à la nature*, au sein de la République et de son tissu de lois. Le problème qui émerge dans ces pages – mais qui est caractéristique de la perspective rousseauiste en général – est celui de comprendre si ce double rapport préfigure *une seule* et même fonction (être gardiennes des mœurs reviendrait au fond à « faire valoir, en toute occasion, les droits du Cœur et de la Nature »¹⁶), ou si, au contraire, il y aurait *deux fonctions distinctes*. Il importe en effet d'abord de comprendre que ces deux références de l'action des femmes, les mœurs et la nature, entretiennent entre elles des rapports complexes, de distinction et de superposition à la fois. Nous montrerons dans les prochains paragraphes que la détermination des idées de mœurs et de nature manifeste des points de fluctuation et d'incertitude qui correspondent à autant de difficultés dans la façon rousseauiste de penser la politique, entre ses conditions formelles de *légitimité* et ses conditions historiques et sociales de possibilité.

La nature, dont les femmes devraient faire entendre la voix au sein du corps collectif, se montre en effet tiraillée entre, d'une part, une grande proximité aux mœurs (elle serait donc en ce sens comprise comme une *deuxième nature*) et, d'autre part, un horizon normatif qui *excède* autant les mœurs que les lois, en représentant un fond commun à toute l'humanité à même d'*orienter* la construction et la transformation des sociétés historiques. Dans ce dernier sens alors, si les productions et les institutions humaines demandent toujours un travail de compréhension et d'articulation qui en révèle les obscurités et les dangers cachés, la nature, comme ce fond ultime de l'humain, serait au contraire ce qui « ne ment jamais »¹⁷ et qui permet, par conséquent, de mettre en question et de « juger » les institutions humaines à partir d'un horizon qui les excède. La tension entre ces deux pôles – la nature comme *deuxième nature* et la nature comme *fond et fondement ultime* – est l'une des problématiques théoriques principales soulevées par la question de la place des femmes chez Rousseau. On peut en effet remarquer que,

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 49.

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 66.

dès que les mots « femmes », « citoyennes », « épouses » apparaissent, c'est l'enchevêtrement entre les lois, les mœurs et la nature – dans le double sens que nous venons d'indiquer – qui fait surface, en imposant le problème de penser leurs rapports réciproques. Les traces laissées dans le deuxième *Discours* par les efforts de contourner ou de démêler un tel enchevêtrement nous demandent alors une analyse ponctuelle.

1.2. Préjugés sur la famille : la critique à Locke et la problématisation de l'état de nature

On partira d'une note de Rousseau à son *Discours*. Il s'agit de la note XII, qu'il consacre à une mise en question de l'idée d'état de nature impliquée par les thèses sur la famille formulées par John Locke. Dans cette note, Rousseau aborde le problème de savoir à quoi le nom de « nature » est attribué au sein des théories contractualistes, et de déterminer les *critères* susceptibles de discriminer entre un bon et un mauvais usage d'une telle référence à la nature.

La note apparaît dans le contexte d'une réflexion sur les caractères moraux et métaphysiques de l'homme, visant à dégager le plus possible l'état de nature des facultés et des déterminations que les « Philosophes »¹⁸ auraient tendance à attribuer à la nature humaine, en dehors et en deçà de toute vie sociale, mais qui ne sont au contraire concevables qu'à partir de celle-ci. En développant ses argumentaires, Rousseau en vient à se confronter au problème de « l'origine des Langues »¹⁹, à savoir de l'origine de « signes *institué*s »²⁰, dans un dialogue explicite avec Étienne de Condillac²¹. Il s'agit d'un passage important dans le texte, parce qu'il constitue l'un des moments dans lesquels Rousseau aborde explicitement la question de l'*institution* en cherchant de comprendre pourquoi elle ne semble pas pouvoir être renvoyée ni à la *nature* ni à une simple forme de *contrat* entre des individus. Plus précisément encore, avec la question de l'origine des langues, qui changent d'une société à une autre (ou plus proprement, selon les termes ici

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 84.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

²¹ Cf. Étienne de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), II^{ème} partie, chapitre 1 section 1.

employés par Rousseau, d'une nation à l'autre²²), on n'est pas simplement confrontés au problème de la forme spécifique de l'institution en tant que telle, mais au fait que les institutions humaines se différencient et prennent des traits particulières et distinctifs au sein des différentes sociétés.

Si l'enjeu est alors celui de penser l'origine des langues comme des « signes institués », toute la question consiste en effet ici à donner un sens à l'adjectif *institués* en l'approchant d'abord à partir de l'idée d' « invention »²³. C'est-à-dire, sans concevoir le langage ni comme une faculté naturelle des individus, qui se développerait par elle-même, *naturellement*, ni comme l'expression d'un besoin naturel de survie. La nature, écrit Rousseau, ne nous incline pas à parler, à la limite seulement à pousser des cris²⁴ : un « espace immense »²⁵ – dans lequel qu'il faut reconnaître un saut *qualitatif* qu'aucun processus naturel ne pourrait pas combler – s'ouvre ainsi entre la nature des individus de l'état de nature et le besoin de la parole. Un tel besoin ne peut que s'expliquer par des passions et des nécessités nouvelles qui sont suscitées par la sortie de l'état de nature et la vie en société, même dans ses formes les plus révolues.

En même temps, la solution opposée au problème de l'origine des langues, qui verrait dans le langage le simple effet d'un *accord* entre des individus, se trouve à tomber dans un cercle : il faut avoir institué une société afin de parler, mais il faut parler afin d'instituer une société, si cette dernière a son origine dans l'accord explicite et volontaire qui se passe entre des individus. On se trouve ainsi à tourner en rond, en allant « de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société »²⁶. C'est alors l'idée même d'institution, qu'elle soit du langage ou de la société, qui est dans ce cercle confrontée à une *mise en abyme*, dans laquelle l'origine présumée se trouve à chaque

²² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 113. Cf. aussi à ce propos Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p.245-246 qui remarque d'ailleurs que l'idée de nation ne coïncide pas chez Rousseau avec le corps politique, mais qu'elle a d'abord une base morale et affective (voir pour à ce sujet : *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 912-913 et *Pologne*, OC III, chapitre III, p. 960-961 et 966).

²³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

²⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 87.

²⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 86.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 91.

fois ouverte sur quelque chose qui la précède, sans pouvoir se fixer dans un premier commencement.

Au fond de l'institution on ne trouve pas ni un simple *acte de volonté* accompli par des individus ni un mouvement continu et *sans ruptures* allant de la nature à la société. Un saut qualitatif, par rapport à la nature, doit pouvoir intervenir, mais celui-ci ne se donne pas dans la forme d'un contrat ou d'un accord entre individus ou groupes d'individus. On développera d'abord le premier aspect, celui de la rupture qualitative nécessaire entre nature et société. On reviendra ensuite sur les efforts et les difficultés de Rousseau à penser le deuxième aspect, sur la base duquel on reconnaît que les institutions sociales n'ont pas un premier commencement dans des actes individuels ou particuliers et qu'elles ne se forment pas non plus par simple cumulation d'habitudes.

Quant au premier aspect, la critique soulevée par Rousseau dans le deuxième *Discours* est la suivante : ceux qui croient de pouvoir reconnaître une *continuité* entre l'état de nature et l'état social, se trouvent au fond à présupposer dans le premier des éléments et des formes de rapport qui sont en réalité sociaux. Ils ne font pas naître *la société de la nature*, mais *la société d'une société qu'ils n'ont pas reconnu comme telle*. C'est un tel égarement qui affecte tous ceux qui voudraient reconnaître une première forme de communication linguistique dans l'état de nature, au sein des échanges entre père, mère et enfants.

Rousseau lui-même reconnaît que les rapports domestiques, et notamment le rapport entre la mère et l'enfant, sont cruciaux afin de saisir la nature du langage. Mais cela non pas pour en déterminer l'origine naturelle, plutôt, au contraire, pour le reconnaître en tant qu'institution. En effet, un tel rapport montre tout d'abord que le langage vit dans la *transmission et l'enseignement*, qui sont des pratiques qui ne peuvent pas d'après Rousseau être attribuées aux hommes vivant isolés dans l'état de nature²⁷. Dans cet état, tout les idées et les inventions naissent et meurent avec l'individu et aucune forme de transmission n'est envisageable. Pour que celle-ci soit possible, il faut avoir déjà franchi le seuil de la vie sociale.

La focalisation du rapport entre mère et enfant comme foyer privilégié d'analyse du langage, montre un deuxième trait caractéristique de ce-ci : on ne pourrait pas expliquer le langage en pensant qu'il naît de *besoins naturels* qui

²⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 86.

pousseraient chaque enfants à forger un langage pour les communiquer à la mère. Pour manifester des besoins naturels, de simples cris suffiraient. Si on ne se tient pas aux « cris de la Nature »²⁸, c'est que d'autres nécessités s'imposent, c'est que la parole donnée par la mère a ouvert et manifesté un *écart*, dans l'immédiateté des besoins naturels, à l'intérieur duquel des nouveaux besoins se sont logés²⁹. C'est important alors d'observer que, dans cet échange entre la mère et l'enfant, où l'on serait le plus tentés de reconnaître des besoins naturels qui deviennent des paroles, Rousseau opère ici une césure et situe le langage juste *au-delà*, dans la sphère de besoins qui sont aussi toujours sociaux³⁰. Cela implique que ces derniers surgissent en effet dans une relation, celle avec la mère, qui n'est pas d'après lui exclusivement naturelle, mais sociale aussi.

Il s'agit d'un passage marquant, parce qu'il révèle à la fois la *nouveauté* du discours rousseauiste et les *tensions* qui l'habitent. L'idée même des soustraire, au moins en partie, la relation mère-enfants à une origine inscrite dans l'état de nature manifeste la différence des thèses de Rousseau par rapport à d'autres philosophes contractualistes, Locke notamment. Cette idée, s'associant à la négation de la naturalité de *l'amour maternel*, fit d'ailleurs scandale au sein d'un large public³¹. Elle découlait d'un geste théorique fondamental de Rousseau : la critique adressée à ceux qui transposent dans l'état de nature des rapports qui sont en réalité sociaux

²⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 86.

²⁹ Le fait même de penser, au lieu de précéder la parole en rendant les mots des simples outils exprimant ce qu'on a déjà élaboré et articulé par la pensée, ne peut pas surgir sans l'ouverture produite par la parole : pour penser il faut parler d'abord, car « les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide de mots (...) il faut donc parler pour avoir des idées générales » (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 89-90), c'est-à-dire des concepts nous permettant de reconduire une pluralité à une unité, de ne pas être pris dans le passage continu d'une sensation à l'autre, d'un stimulus à l'autre. Ce sont d'ailleurs ces idées qui manquent aux animaux et aux individus de l'état de nature : « quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il ait l'idée générale de cette sorte de fruit, et qu'il compare son archétype à ces deux individus ? Non sans doute ; mais le vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre » (p.89). Les paroles travaillent l'esprit pour que des idées s'articulent et se précisent. La précedence des mots constitue ainsi l'espace dans lequel un tel travail d'articulation peut être mené et la pensée se développer proprement.

³⁰ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 229.

³¹ Comme le montre par exemple la réaction de Charles Bonnet, *Lettre de Philopolis*, 25 aout 1755, OC III, p.1386. Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Slatkine Reprints, Genève 1995 (1^{ère} ed. 1977), pp. 359-456 pour la partie sur Rousseau ; p. 372 sur la question de l'amour maternel.

et que nous pouvons *nous figurer* seulement parce que nous vivons en société³². C'est l'impasse dans laquelle tombent ceux qui « raisonnant sur l'État de Nature, y transportent les idées prises dans la société »³³ et voient les liens domestiques, la vie dans un même habitation et les rôles réciproques au sein de la famille, comme un donné de départ inscrit dans la nature. C'est une telle erreur que Rousseau reconnaît chez Locke et qu'il discute dans la note XII.

Une partie de cette longue note est consacrée à une citation d'un passage tiré du *Gouvernement civil*, dans lequel Locke affirme la naturalité de la « société » domestique³⁴. Locke veut notamment soutenir que la relation entre un homme et une femme s'installant *après* la conception d'un enfant, de même que celle qui lie le père aux enfants qu'il a engendrés, s'inscrivent *dans la nature de l'homme*. La durée dans le temps de ces rapports répondrait en effet à des exigences *vitales* bien déterminées, à savoir assurer la vie des humains qui viennent au monde moins équipés et plus vulnérables que les autres animaux : rien – conclut Locke – ne peut être « plus préjudiciable à des Enfants qu'une conjonction incertaine et vague ou une dissolution facile et fréquente de la société conjugale »³⁵.

C'est la logique immanente à cette affirmation, faisant naître les rapports domestiques des exigences naturelles et vitales, que Rousseau conteste. Puisque la thèse avancée par Locke ne peut pas se fonder sur des *expériences* directement conduites sur l'état de nature – observe Rousseau³⁶ – elle doit se soutenir d'un *raisonnement*, apparemment évident, mais qui tombe en fait dans plusieurs impasses logiques. D'abord, on présuppose que ce que nous pouvons juger comme avantageux soit, par ce même caractère, naturel aussi : « quoi qu'il puisse être avantageux à l'espèce humaine que l'union de l'homme et de la femme soit permanente, *il ne s'en suit pas* que cela a été ainsi établi par la Nature »³⁷. La

³² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

³³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

³⁴ John Locke, *Second Traité*, chapitre VII, § 79 et 80, trad. de D. Mazel (Amsterdam 1691). Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 284.

³⁵ Cité par Rousseau lui-même – J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 184.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 186. Ajouter une note renvoyant à la préface où l'on dit qu'il n'y a pas des faits observables de l'état de nature. On ne peut pas en faire l'expérience.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 184, moi qui souligne.

conséquence tirée par Locke, allant de l'avantageux au naturel, n'est pas fondée ni légitime. Elle soulève de la tâche d'*expliquer* et de *justifier* les formes des rapports domestiques, en les renvoyant à une nature humaine donnée d'entrée de jeu. Il faut d'ailleurs garder à l'esprit une telle critique, parce qu'elle reviendra, problématiquement, à retravailler le discours même de Rousseau sur l'exclusion des femmes de la vie intellectuelle, dans la *Lettre à D'Alembert*.

On peut remarquer d'ailleurs au passage que dans le discours de Locke – mais il s'agit d'un risque auquel toute théorie contractualiste est exposée – il y a une superposition de *deux sens de nature* et, par conséquent, de deux différentes stratégies d'explications et de justification des rapports sociaux : ces derniers seraient fondés soit sur des besoins naturels, au sens de *vitaux*, impliquant la survie, soit sur une *nature humaine*, au sens de l'essence de l'homme, de l'ensemble de ses propriétés fondamentales et distinctives (comme le serait, par exemple, la liberté). Le passage des besoins vitaux à la société est directement critiqué par Rousseau comme non légitime. Pour ce qui concerne au contraire l'ensemble des propriétés essentielles de l'homme qui se donneraient à voir dans l'état de nature, la question de son rapport à la vie sociale est bien plus complexe, comme nous allons le voir.

Si dans sa façon de penser les rapports domestiques, Locke établit un lien non légitime entre ce qui est avantageux et ce qui est naturel, sa perspective nous empêche aussi, ensuite, de reconnaître à partir de quelle norme ou de quel point de repère nous sommes amenés à juger certaines formes de rapport comme *avantageuses*. D'après Rousseau, il ne peut pas s'agir ici de l'évidence de la nature et de ses besoins, mais de la vie sociale elle-même. C'est depuis celle-ci et ce qui la caractérise, que des nécessités s'imposent, nous faisant juger quelque chose comme avantageux. C'est sur ce point que Rousseau accomplit un *versement* radical de perspective, que nous pouvons saisir à partir d'un exemple porté dans la note. Si Locke affirme que la faiblesse des nouveaux-nés humains est la raison pour laquelle des relations parentales stables s'établissent naturellement entre les hommes et les femmes, Rousseau met en question le donné de départ en se demandant d'où une telle faiblesse s'origine. Et en renversant la perspective de Locke, il avance l'hypothèse suivante : ce n'est pas la nature, mais la vie sociale, qui engendre une telle faiblesse des enfants à cause de la manière dont ils sont élevés,

en recevant par exemple un autre lait que celui de leur mère, ou en ne pouvant pas se consacrer à des activités corporelles³⁸.

Rousseau approfondit ensuite une telle démarche en se confrontant directement à la question travaillée par Locke : la durée et la valorisation des rapports entre les hommes et les femmes après l'acte sexuel et l'éventuelle conception d'un enfant, et celle des liens entre les pères et les enfants. La critique revient toujours au même point : « M. Locke *suppose* évidemment ce qui est en question »³⁹. Si Locke se donne vraiment comme point de départ des individus isolés dans l'état de nature, de quelle manière pourrait-il expliquer – demande Rousseau – la naissance de ces rapports et leur continuité dans le temps ? En se tenant à la nature des êtres humains avant l'entrée dans la société, rien n'explique la raison pour laquelle, une fois l'appétit satisfait, une homme et une femme devraient continuer à entretenir un rapport.

Selon la perspective de Rousseau, il n'est pas ici simplement question de l'absence de *normes* morales au sein de l'état de nature, qui régleraient les rapports entre les hommes et les femmes ainsi que leur stabilité. Ce sont en jeu aussi des *compétences cognitives* minimales, que les « Philosophes » auraient tendance à attribuer à l'homme naturel, mais qui se façonnent au contraire, d'après lui, dans l'état civil. Qu'une femme et un homme, partant l'une d'un côté, l'autre de l'autre, puissent garder le souvenir de leur rencontre et savoir ensuite se reconnaître, lors d'un nouveau rencontre, n'est pas dans les possibilités des êtres de l'état de nature. Rousseau écrit en effet à ce propos : « cette espèce de mémoire (...) exige plus de progrès ou de corruption dans l'*entendement* humain qu'on ne peut lui en supposer dans l'état d'*animalité* dont il s'agit ici »⁴⁰. Le même raisonnement doit pouvoir s'appliquer au rapport de paternité, qui, pour lier d'abord un homme à une femme pendant les temps de la grossesse et, ensuite, après l'accouchement, un père et ses enfants, demanderait une *conception du temps* et une idée de *causalité* qu'il n'est pas légitime de projeter dans l'état de nature. Pourquoi en effet un homme, poursuivant sa conservation et dépourvu d'une telle idée, « aidera-t-il à élever un Enfant qu'il ne sait pas seulement lui appartenir, et dont il n'a résolu ni prévu la

³⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p.186.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 187, moi qui souligne.

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 188, moi qui souligne.

naissance ? »⁴¹. L'idée que l'homme peut se faire de la suite de ses actions, ne peut pas s'engendrer dans l'esprit d'un homme vivant isolé, dépourvu de langage et d'idées générales.

Pour ces raisons, Rousseau peut conclure la note avec ce jugement tranchant : « le raisonnement de Locke tombe donc en ruine et toute la dialectique de ce philosophe ne l'a pas garanti de la faute que Hobbes et d'autres ont commise. Ils avaient à expliquer un fait de l'État de Nature, c'est-à-dire d'un état où les hommes vivaient isolés (...) et ils n'ont pas songé à se transporter au-delà des Siècles de Société »⁴². Locke et les autres contractualistes se trouvent ainsi à manquer la compréhension des *deux aspects du même dispositif conceptuel*, les deux faces de la même médaille : l'état de nature et la société. En projetant, dans le premier, des éléments de la deuxième, ils ne parviennent pas à saisir ni ce qui caractériserait le fond ultime de la nature de l'homme ni ce qui fait le propre des institutions sociales et des formes de rapport propres à la vie en société. Cette impasse révèle ainsi que le problème demeure d'élaborer un *critère* pouvant, d'une part, guider la recherche des traits constitutifs de l'homme dans l'état de nature et permettant, d'autre part, d'empêcher la projection, dans celui-ci, des déterminations et des idées caractéristiques de l'état social et civil.

1.3. Autorité paternelle et pouvoir souverain, sphère domestique et sphère politique.

Le geste critique de Rousseau pointe du doigt la difficulté de *situer* clairement les rapports domestiques soit du côté de la nature soit du côté du contrat, comme si ni l'une ni l'autre ne pouvaient en restituer entièrement les formes et le sens. Il faut remarquer qu'une telle difficulté, commune à tous les contractualistes, a connu un point de surgissement bien précis. Elle a émergé au sein d'un travail conceptuel cherchant à tracer une frontière et à marquer une distinction de nature entre les rapports *domestiques* et les rapports *politiques*, visant notamment à sonder la forme et le sens de l'autorité paternelle. Dans ce travail, qui défaisait la *trame des analogies* liant auparavant, dans la continuité d'un même ordre des choses, l'autorité paternelle et l'autorité politique, il s'est agi notamment de régler les *implications politiques* de la

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 187.

⁴² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 188.

métaphore familiale. À savoir, de mettre en cause l'analogie entre le pouvoir paternel et le pouvoir souverain. Si l'on considère ce travail conceptuel et les débats dans lesquels il s'est développé, on peut reconnaître que l'enjeu en était une transformation de la compréhension du point de *surgissement de la loi*, au sein la famille et de l'état, dans leur différence, mais aussi dans leurs rapports réciproques⁴³. Il s'agissait de saisir les caractères propres, la nature et l'origine de la loi qui s'y manifestait, d'établir les formes d'autorité qui lui étaient liées et de fixer ainsi, comme nous le verrons, les *rapports différents* que les hommes et les femmes pouvaient y entretenir.

Cela nous donne la mesure de l'enjeu théorique et politique engagé par les débats sur la famille et les rapports entre les hommes et les femmes, que Rousseau prend en charge dans sa mise en cause des thèses lockéennes et de la conception contractualiste de l'état de nature. Une telle révision profonde de la démarche contractualiste, représente alors pour Rousseau la possibilité de poursuivre avec une plus grande rigueur et force les combats théoriques du contractualisme. La logique du second *Discours*, reprise aussi au début du *Contrat Social*⁴⁴, nous montre en effet que la transformation du regard sur les rapports familiaux recherchée par Rousseau présente exactement une telle visée politique et théorique. Il s'agit de supporter et de radicaliser les combats conceptuels que les contractualistes menaient contre le *patriarcalisme politique* prétendant réduire le *pouvoir souverain* à l'*autorité paternelle*, afin de lui donner un fondement naturel et de légitimer le pouvoir monarchique absolu. L'enjeu de ce combat, dans lequel nombre de contractualistes furent engagés, et Locke d'une façon éminente, était majeur : il s'agissait de défendre le *fondement ultime* des la doctrine contractualiste, à savoir l'origine *conventionnelle* du pouvoir politique. Dans son altération du contractualisme, le propos de Rousseau est alors celui d'élaborer une meilleure défense de ce fondement théorique du contractualisme, en passant par une reformulation de la conception des rapports domestiques et de la distinction entre la sphère familiale et la sphère politique.

Comme nous avons commencé à le voir, le cadre général dans lequel une telle opération s'inscrit est celui d'un conflit dans lequel étaient en cause la place symbolique de l'autorité du père et de celle du souverain, ainsi que la forme et la

⁴³ Cf. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., p. 183.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, II, *Des premières sociétés*, Présentation par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, pp. 46-48.

nature de la loi qui s'y manifestait. Au sein d'un tel conflit, les contractualistes se sont ainsi opposés à l'idée d'une dérivation du pouvoir souverain du pouvoir paternel qui avait été mise en forme et soutenue dans l'« odieux système »⁴⁵ de Filmer, comme Rousseau l'avait baptisé dans son *Discours sur l'Économie*. Sir Robert Filmer, dans le *Patriarcha or the Natural power of King*, paru en 1680, avait soutenu l'origine divine de tout pouvoir monarchique et la dérivation historique d'un tel pouvoir du pouvoir paternel⁴⁶. Ensuite, le patriarcalisme politique avait été développé notamment par Jacques-Bénigne Bossuet (dans sa *Politique*, en 1709) et par Andrew Michael Ramsay (*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, 1719)⁴⁷. Il s'agissait pour ces auteurs de donner au pouvoir royal absolu un fondement *naturel*, enraciné dans le rapport même de paternité et dans ce qui devrait s'y montrer avec évidence, à savoir que des formes de pouvoir et d'autorité existent qui sont *antécédentes à tout contrat* et aussi à toute *institution*. Dans le fait même de venir au monde, on reconnaîtrait que les hommes ne naissent pas ni indépendants ni égaux, mais soumis à l'autorité de celui qui les a engendrés – « Les hommes naissent tous sujets » écrivait à ce propos Bossuet⁴⁸. Contre l'idée d'une égalité intrinsèque des individus, ils défendaient alors l'existence d'un *différentiel* d'autorité qui viendrait « de l'ordre naturel de la génération »⁴⁹, donnant lieu à une subordination naturelle, précédant tout contrat et que le contrat lui-même, comme acte de volonté accompli par des individus égaux, ne serait pas en mesure de restituer dans sa

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 44.

⁴⁶ Cf. Florent Guenard, « L'État et la famille », dans J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*. Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002 pp. 89-90. On y trouve aussi l'indication du fait que Rousseau n'avait pas véritablement lu Filmer, mais qu'il se fondait plutôt sur deux notes de Barbeyrac à sa traduction du *Droit de la Nature et des Gens* de Pufendorf.

⁴⁷ Cf. Frank Lessay (éd.), *Le débat Locke-Filmer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 ; Robert Filmer, *Patriarcha ou Le pouvoir naturel des rois, suivi des Observations sur Hobbes*, présentation de Patrick Thierry, traduction de Michael Bizou (et al.), Paris, L'Harmattan, 1991 ; Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967 ; Andrew Michael Ramsay, *Essais de politique*, édition critique par Georges Lamoine, Paris, H. Champion, 2009 ; [Id., « Essai philosophique sur le gouvernement civil », *Œuvres de Fenelon*, Paris, Didot, 1852, tome III]

⁴⁸ J.-B. Bossuet, *Politique*, cité par Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1979, p.126 ; cf. aussi sur cela, *ibidem*, p.183.

⁴⁹ Cité par R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., p.183, moi qui souligne.

valeur symbolique. Dans la différence des *places générationnelles* se manifesterait ainsi une asymétrie qui serait le signe de l'*exceptionnalité de certaines places*, comme celle de père, mais aussi de roi, où une loi se manifeste qui excède les simples rapports entre les individus.

Autrement dit, la question était celle de savoir si la place symbolique de surgissement de la *loi* dans la famille ou dans l'état – qui d'ailleurs coïncidait très souvent avec celle de la prise de *décisions* (ce que Rousseau distinguera au contraire nettement) – pouvait être entièrement constitué de façon contractuelle. Ceux qui, comme Bossuet ou Ramsay, répondaient négativement, en affirmant en même temps une analogie entre le père et le roi, reconnaissaient une *précedence* de la normativité par rapport à tout *contrat*, mais aussi, à tout ordre *institué*. La possibilité de penser un ordre institué *ne pouvant pas être réduit* à une convention contractuelle et volontariste, n'était pas en effet envisagée. On peut même arriver jusqu'à affirmer que l'espace conceptuel pour une telle distinction n'était pas encore ouvert, mais qu'il était plutôt en train de se former, et que ce débat, tel que Rousseau l'a abordé, fut l'un des lieux de sa première et tâtonnante formulation. Les théoriciens du patriarcalisme politique renvoyaient ainsi à la *nature* tout ce qui excédait le contrat et ils légitimaient par conséquent une subordination politique de sujets *naturellement* subordonnés⁵⁰. Dans le rapport au souverain s'exprimait de telle manière pour eux la même autorité naturelle qu'ils attribuaient au rapport de paternité. C'était alors sur la base de cette logique que Bossuet avait pu écrire que « Le nom de Roi est un *nom de père* »⁵¹, tous les sujets étant *précédés* et orientés par l'ordre qui se manifeste par le roi et à partir de la place qui est la sienne.

Un ensemble d'objections théoriques sont formulées par les contractualistes afin de contester l'analogie entre le père et le souverain, ainsi que la conséquente réduction du pouvoir politique à un ordre naturel et transcendant. On les retrouve longuement développées chez Locke⁵² et chez Sidney⁵³, que Rousseau lui-même reprend dans le second *Discours*. Ces objections reviennent aussi dans l'article de l'*Encyclopédie* « Autorité politique », écrit par Diderot en 1751, qui suscita nombre

⁵⁰ A. M. Ramsay, « Essai philosophique sur le gouvernement civil », Chap. IV, *Œuvres de Fenelon*, Paris, Didot, 1852, tome III, p. 357-358.

⁵¹ J.-B. Bossuet, *Politique*, livre III, art.III, début, p. 89.

⁵² John Locke, *Traité du gouvernement civil (Premier traité, 1689)*, trad. D. Mazel, rééd. Paris, Flammarion, 1984, chapitre VI, pp. 181 suivantes.

⁵³ Sidney, *Discours sur le gouvernement*, 1698.

de critiques ainsi que l'accusation, adressée aux Encyclopédistes, de ne pas accorder au souverain une autorité absolue⁵⁴. Les arguments de Locke et Sydney cherchent notamment à distinguer qualitativement la relation de paternité de celle qui lie un monarque absolu à ses sujets. Tout d'abord par un renversement intéressant, qui met en cause l'analogie entre la relation de paternité et le pouvoir politique absolu, en valorisant les qualités de la première : le pouvoir du père serait doux et viserait au bien de ceux qu'il gouverne, il ne serait pas alors dans ce sens *arbitraire* mais lié aux gouvernés et à leurs besoins, au contraire de celui d'un despote⁵⁵. En outre, l'autorité paternelle dériverait de l'obligation des soins et connaîtrait ainsi un *terme*, ou bien une transformation (elle ne demanderait plus de l'obéissance mais du respect)⁵⁶, au moment où les enfants parviennent à l'âge de la raison et de l'autonomie. Même un tel rapport alors, qui lie les enfants et le père à partir du *besoin* – et qui est alors dans ce sens un rapport *naturel* – serait donc pris dans des formes conventionnelles de relation, dans lesquelles l'autorité et le gouvernement se transforment à l'hauteur de la liberté de ceux qui y sont engagés. Cela devrait s'attester d'autant plus, remarquent ces contractualistes, au niveau politique, au sein de relations liant des hommes adultes. L'enjeu est donc ici celui d'établir la forme qui prend le surgissement de la loi au sein de la famille et de la sphère politique, selon les différentes formes d'organisation de cette dernière, pour en saisir à chaque fois le caractère naturel ou institué, l'expression plus ou moins liée aux déterminations concrètes de ceux qui sont gouvernés, la finalité pratique et la forme d'obéissance qui y se manifestent. C'est le *rapport* à la loi, et le sens de cette dernière, qui se trouvent ainsi directement affectés.

Par cette distinction entre l'autorité paternelle et la souveraineté politique, et par la critique conséquente de l'exercice paternel de cette dernière dans les monarchies absolues, une *frontière* est ainsi tracée entre la sphère domestique et la sphère politique. C'est le geste qui inaugure aussi le *Contrat social*⁵⁷, où Rousseau brise les analogies entre deux formes d'*association* (de « société »⁵⁸), la *famille* et la vie *politique*, et donc aussi entre *deux formes d'autorité*, une fondée sur un différentiel

⁵⁴ Cf. Florent Guenard, « L'État et la famille », cit., p. 90.

⁵⁵ Cf. Florent Guenard, « L'État et la famille », cit., p. 90.

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, II, pp. 46-47.

⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, II, p. 46.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, II, pp. 46 ; Cf. aussi Id., *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 41.

physique, de force et d'âge, l'autre sur la convention⁵⁹, entre deux *formes d'orientation* – la *voix de la nature et du cœur*, pour le père, la *loi* issue de la volonté générale pour le magistrat⁶⁰ – entre deux formes de *gouvernement*, politique et domestique. Par ce geste de séparation et distinction, comme le remarque Geneviève Fraisse, Rousseau lègue ainsi aux penseurs politiques du XVIIIème et du XIXème siècle, le problème de penser les *relations* entre les deux sphères et les formes de rapport à la loi qui y ont lieu⁶¹. Ce qui implique d'une part aussi, comme nous l'avons vu, de saisir les rapports qui persistent entre les deux et qui lient le *statut de citoyen* à celui de père et de mari, à savoir, à la place de l'*autorité au sein de la famille*. Cela suscite aussi d'autre part un travail de mise en forme du rapport des *femmes à la loi*, dans la famille et dans la vie politique. C'est en effet avec un tel geste de séparation des deux sphères, que les femmes sont directement et impérativement assignées à l'espace domestique, et que l'*influence politique* des femmes, notamment des *salonnières* de l'aristocratie, est mise en cause, attaquée et délégitimée, comme nous le verrons dans la *Lettre à D'Alembert*. Les deux citoyennetés que Rousseau évoque dans la *Dédicace* du second *Discours*, les rôles, les fonctions et les places attribuées à la « précieuse Moitié de la République », se montrent ainsi comme étant une articulation du *différent rapport des femmes et des hommes à la loi*, que Rousseau cherche à établir, après avoir tracé une fois pour toute la frontière entre famille et politique.

1.4. La loi entre la nature et le contrat

Si la frontière entre la sphère domestique et la sphère politique représente plus un problème à travailler qu'une solution, il faut alors bien saisir l'*opération de pensée* dans laquelle cette distinction apparaît. Chez Rousseau, il ne s'agit pas en effet simplement d'opposer la sphère d'un contrat fondé sur la volonté d'hommes libres à celle d'une autorité naturelle dans la famille. Si Rousseau, dans *Discours sur l'économie politique* et dans le *Contrat social*, reprend en effet une telle perspective, qu'il partage avec les autres contractualistes, dans le second *Discours* il en dégage une autre qui lui permet de formuler une nouvelle objection au patriarcalisme politique.

⁵⁹ Cf. aussi J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., pp. 41-42.

⁶⁰ Cf. aussi J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 44.

⁶¹ Cf. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., pp. 16-18.

Un tel geste théorique nous aide ainsi à mesurer le sens du déplacement et de la radicalisation du contractualisme qu'il est en train d'accomplir et dans lequel le problème de la naturalité de l'autorité du père et du mari au sein de la famille, et de la place des femmes par rapport à la loi, se trouve entièrement reformulée.

L'objection élaborée par Rousseau comporte un *renversement total* de la perspective du paternalisme politique. Pour ce dernier, écrit Rousseau, le pouvoir politique et même la *société toute entière*⁶² – dans la mesure où la famille en représente le fondement et l'unité minimale – devraient être compris et expliqués sur la base de l'autorité naturelle des pères sur les enfants. Or, Rousseau nous invite à renverser la perspective, en demandant si ne soit plutôt une telle autorité à devoir être comprise à partir du fondement conventionnel du pouvoir politique et de la société. Il pose alors une question que nous reconnaitrons être centrale dans les réflexions rousseauistes. Il se demande de quelle manière on est en mesure de *reconnaître un père*, de reconnaître un homme comme étant un père. Comme nous l'avons vu, dans sa radicalisation de l'idée d'état de nature que la note sur Locke bien exprimait, il avait montré qu'à la fois d'un point de vu *cognitif et moral* aucun lien de paternité ne pouvait être conçu avant l'avènement de la société. La reconnaissance du père impliquait donc la société : « au lieu de dire que la *Société civile* dérive du Pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force : un individu ne fut *reconnu* pour le Père de plusieurs que quand ils restèrent assemblés autour de lui »⁶³. Non pas seulement le pouvoir souverain n'est pas naturel, mais celui du père ne l'est pas non plus.

Dans l'élaboration de cet argument, Rousseau ne radicalise pas seulement la perspective contractualiste, mais il la transforme en même temps. Il n'oppose en effet pas simplement à l'idée d'une naturalité du pouvoir politique l'origine contractuelle de celui-ci. L'opposition entre le *contrat et la nature* ne dit pas tout de son opération. En arrachant le lien de paternité à l'état de nature des contractualistes, pour l'inscrire dans des idées et des rapports qui naissent avec l'avènement de la société, il commence à dessiner l'*espace logique* pour une forme de normativité et d'institution qui, tout en étant sociale, n'est *pas simplement fondée sur un contrat* entre des volontés individuelles. C'est un tel geste qui complique chez lui

⁶² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 133.

⁶³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 133, moi qui souligne.

la conception contractualiste des rapports entre les sexes et de la naturalité de la fonction et de la place remplie par les femmes. C'est à la fois l'idée de *contrat* et celle de *nature* qui se transforment ici, car ni l'une ni l'autre, si considérés dans une contraposition absolue, ne sont pas à même de restituer la différenciation des sexes ni l'étoffe ultime de la vie sociale. Sur ce point Rousseau se trouve ainsi à altérer à la fois le modèle du *contractualisme politique* et celui du *contrat sexuel*.

Comme nous le verrons mieux par la suite, le récit théorique du second *Discours* ne conçoit pas la genèse de la famille dans le cadre d'un model contractuel. La famille n'est pas fondée sur un contrat entre l'homme, la femme et les enfants, mais elle est plutôt caractérisée par une certaine division du travail, par une certaine organisation matérielle des espaces (l'apparition des demeures fixes notamment), par une morale de l'amour et par la présence des premières formes de langage. Aucun des ces éléments n'est constitué contractuellement, bien qu'il ne soit pas naturel. Le contrat – comme par exemple le contrat de mariage – peut s'y présenter à un certain moment de l'histoire, mais il se donne alors *à l'intérieur* d'une forme de rapports et de pratiques sociales qu'il transforme, explicite ou fixe, mais dont l'origine n'est pas contractuelle⁶⁴.

Ce qui commence à être travaillé ici, en réponse aux théories prétendant la naturalité du pouvoir politique, mais aussi aux objections élaborées par les contractualistes, c'est alors un espace conceptuel et logique compris *entre la nature et le contrat*, et dans lequel les formes sociales s'ouvrent les unes sur les autres sans pouvoir s'attester d'un commencement ni d'une date de départ. Il s'agit de ce que nous avons vu apparaître dans la discussion sur l'origine des langues. C'est notamment dans la réflexion sur les rapports entre le père et les enfants – mais aussi, comme on le verra ensuite, entre les hommes et les femmes – que la

⁶⁴ Ainsi, les rapports entre le père et ses enfants, au lieu d'être considérés isolément d'autres rapports, comme pouvant s'expliquer entièrement sur la base de besoins naturels ou d'un contrat, sont inscrits dans un horizon plus vaste qui les détermine et leur donne un sens. Par exemple, dans ce passage du second *Discours*, Rousseau inscrit ces rapports au sein de cette société particulière qui est la « société civile », une société où il y déjà la politique et le droit de propriété. Cette inscription altère les formes mêmes des rapports de filiations et de paternité : dans une telle société, ce n'est pas tout simplement le respect à lier les enfants à leur père, mais ses biens aussi. Un tel lien ne peut donc être compris que s'il est inscrit dans un tissu de formes sociales de transmission trouvant, au sein d'une société politique, leur régulation dans le droit de succession et de propriété – Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp.129-133. Cf. aussi Bliase Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 242-243.

difficulté émerge de se confronter avec le sens d'un ordre normatif *institué* et avec le problème de penser sa *précédence* par rapport à ceux qui en sont orientés. C'est un tel problème qui se présente au fond dans la question de l'*ordre des générations*, conçu à la fois comme un ordre naturel et symbolique.

Le défi auquel Rousseau est confronté est celui de donner, dans le cadre d'une pensée qui envisage l'ordre social comme fondé sur lui-même et non pas sur un ordre divin ou naturel transcendant, une nouvelle place à ce qui se manifeste par l'asymétrie générationnelle. La différence de places, entre le père et les enfants (mais aussi, comme nous le verrons, entre le père et la mère) y était signe que dans la place du père se manifestait une loi qui transcendait les individus, qui excédait le niveau des relations interpersonnelles, situant les individus sur un autre niveau d'expérience. Mais une telle *épaisseur temporelle* qui marque et différencie l'existence des individus, en les inscrivant dans de tels *rapports* de précédence, a du mal à se dire dans la perspective contractualiste. Il s'agirait en effet de trouver d'abord, dans une construction théorique qui fige le contrat dans un absolu temporel, la possibilité d'articuler de *différents niveaux temporels*, afin de donner une place à ce qui, dans l'ordre normatif institué, semble ne pas pouvoir être reconduit à une *origine*, contractuelle ou volontariste soit-elle, mais qui semble plutôt être *déjà-là*, sans pour autant relever de la nature. C'est le problème d'une telle précédence que la place symbolique de la loi, dans la famille ou dans l'état, semble alors enfin soulever.

En reprenant les lectures de Rousseau élaborées par Bruno Bernardi et Bruno Karsenti⁶⁵, nous formulons ici l'hypothèse que l'idée même de *volonté générale* et de corps politique refondé par le contrat social, que Rousseau élabore dans le conflit qui l'oppose aux théoriciens du patriarcalisme et de l'absolutisme politique, ne puissent pas être comprises sans se référer aux efforts rousseauistes de penser une telle *précédence* et de tracer l'espace conceptuel d'une normativité située entre la nature et le contrat. Le patriarcalisme politique avait en effet lancé le défi de penser la place de la loi dans son irréductibilité et précédence par rapport aux relations contractuelles et volontaristes entre les individus. En se situant à l' hauteur d'un tel défi, il s'agit alors pour Rousseau, comme nous avons commencé à le dire, de penser, au sein de la doctrine contractualiste, une telle irréductibilité et précédence.

⁶⁵ Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit.; Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., pp. 11-58.

C'est une telle exigence théorique qui l'amène par exemple, comme le montre Bruno Bernardi à articuler la différence et à creuser l'écart entre la *volonté de tous* et la *volonté générale*. C'est seulement parce que cette dernière n'est pas simplement la somme des intérêts et des volontés individuelles, mais une volonté *qualitativement différente*, qui transforme la *nature même* des intérêts individuels, que la volonté générale peut être dite dans la place de la loi et qu'elle peut être l'expression de la *loi du peuple*⁶⁶. Toutefois, il semble que, chez Rousseau, ce premier écart au sein du contractualisme ne soit pas suffisant à penser l'irréductibilité de la loi par rapport aux relations et aux actions individuelles. La référence à une volonté, bien que *générale*, ne semble pas être suffisante à penser la *précédence* et la *normativité* de l'ordre symbolique et pratique d'une société. Comme le remarque Bruno Karsenti, l'invitation du *Contrat social* à considérer d'abord l'acte par lequel un peuple est un peuple⁶⁷, avant de celui par lequel ce peuple se donne un roi, ne nous dirige pas alors simplement vers la reconnaissance de la structure formelle du contrat social et de la souveraineté du peuple et de sa volonté. Elle nous amène à considérer aussi ce qui, dans la vie politique d'un peuple libre et souverain, se joue à l' hauteur des formes de rapport, des normes, des orientations symboliques et pratiques qui *ne peuvent pas être réduites* ni à la *nature* de l'homme ni à un ordre *transcendant* ni à un *contrat* non plus. La réponse de Rousseau aux théoriciens du pouvoir monarchique absolu et naturel, celle qui se prépare dans le *Discours sur l'économie politique* et au début du *Contrat social*, ne consisterait alors pas simplement dans l'élaboration, en raison, d'un système politique légitime et rationnel, fondé sur les principes formels du contrat, mais plutôt dans l'effort de dessiner conceptuellement un ordre qui ne peut pas être réduit ni aux volontés individuelles ni à la nature humaine, et de penser la forme de normativité et d'orientation pratique qui le caractérise.

C'est ici que la question des rapports entre les sexes et de la place des femmes s'inscrit et se façonne. Elle en devient un point d'analyse et de questionnement notamment important : une telle question apparaîtra en effet comme une mise à l'épreuve du *sens* et de la *nature* de la force normative, de la *nécessité* même, dont s'avère capable un ordre qui s'établit dans l'espace qui excède à

⁶⁶ Cf. B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit., p. 303 (pour une analyse du sens de la transformation de l'intérêt) et quatrième partie du livre (notamment pp. 435-504 pour l'analyse du concept de volonté générale).

⁶⁷ Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, IV, pp. 55. Cf. B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., pp. 23-24.

la fois la nature et le contrat. Plus précisément, elle nous amènera à questionner les rapports possibles entre une telle *nécessité* – qui ne repose pas sur une garantie ultime naturelle ou contractuelle – et l'idée d'une *liberté* que les individus expriment et recherchent dans leurs actions. Une telle liberté est celle qui se manifeste dans les actions et les discours des femmes qui *sortent de la place* qui leur assignée dans l'ordre social, qui mettent en question certaines de ces normes, qui *affectent la place du surgissement de loi*, et l'idée même d'un tel surgissement. Ce qui se donne à voir dans de tels débats et conflits – et qui représente un deuxième et plus complexe volet de la question – c'est qu'une telle place est celle d'un *ordre social et symbolique*, mais que par elle sont introduites en même temps dans un tel ordre des déterminations posées comme directement *liées aux corps des individus*, notamment à la temporalité dans laquelle ils sont inscrits et à la sexuation qui les traverse. La place de l'autorité dans la famille ou celle de l'expression de la volonté générale ne semblent pas alors être simplement conçues comme une *place vide* que tout individu pourrait occuper. On y rencontre au contraire une épaisseur et une densité qui appellent un travail sur le sens même de l'idée de *place* et d'*individu* qui la prend.

Ces questions constitueront une véritable mise à l'épreuve, tout d'abord du dispositif de pensée de Rousseau, dont on saisira notamment la difficulté à dégager et articuler le sens de la *nécessité* qui s'impose dans un tel ordre social, sans la réduire ni au contrat ni – ce qui arrive d'ailleurs plus souvent chez lui – à la nature. Le but visé est alors celui de saisir la *forme de pensée* qui se façonne afin d'articuler, de dire et de justifier la différenciation des sexes et ses implications dans l'organisation de la vie collective et sa transformation dans l'expérience moderne de la politique. Nous allons en effet montrer par la suite que la perspective individualiste du contractualisme, visant les hommes comme des êtres isolés et indépendants au fond de leur nature, produit encore des effets importants chez Rousseau, malgré la différence par rapport au contractualisme qui travaille sa pensée. Rousseau ne semble pas pouvoir s'en dégager entièrement, situé, comme il est, sur la *ligne de faille d'une pensée en transformation*, et tiraillé entre l'exigence de *fonder* le corps politique sur des principes généraux établis par la raison, et la nécessité de saisir la réalité du corps collectif et la vie de ses normes *au-delà du modèle formel* du contrat. Sa théorie est alors plutôt une *altération du contractualisme* que la *fondation d'une toute autre pratique de pensée et de savoir*. Dans ce sens, on montrera que sa réflexion hérite le problème contractualiste de la *fondation* en raison du corps collectif, mais

qu'elle cherche en même temps à penser les institutions sociales au-delà de cette fondation formelle et abstraite, en saisissant ce qui excède, en elles, le simple contrat entre les individus, selon une temporalité qui n'est pas celle d'un commencement absolu. Rousseau commence à envisager ainsi une problématique touchant ce qu'on pourrait appeler l'*historicité* de l'homme et de la société⁶⁸.

Il se peut aussi que cette *tension* interne, et jamais atténuée, ait contribué à donner à la pensée de Rousseau le *statut singulier* dont on a parlé, à savoir, celui de référence, de mesure, de point de passage obligé, d'espace de lutte. Son œuvre, traversée par les exigences théoriques contractualistes, mais aussi par une réflexion sur l'*historicité* de l'homme et du corps collectif, a pu être le lieu d'émergence de nouvelles exigences théoriques et de pensée, qui étaient en train de se façonner au sein de la vie collective moderne. Elle a pu ainsi être prise comme un champ discursif et comme une expérience de pensée au sein desquels des manières différentes de concevoir la politique moderne et la vie sociale pouvaient s'élaborer, se mettre à l'épreuve ou rentrer en conflit. Il nous faudra alors saisir – dans le cadre de sa théorie générale de l'état de nature élaborée dans le second *Discours* – la racine de la tension entre, d'une part, un savoir visant la nature de l'homme comme la « base inébranlable »⁶⁹ des rapports politiques et sociaux et, d'autre part, la recherche d'une pensée de l'*historicité* de l'homme et de la société. Pour ce faire, il sera d'abord important de tracer les contours de ce Rousseau moins connu, excédant la doctrine contractualiste et les repères théoriques mêmes qui semblent orienter le *Contrat social*. En développant une telle perspective jusqu'à ses conséquences les plus radicales, on sera ensuite à même de mesurer la tension qui traverse et secoue la pensée rousseauiste. Ce mouvement dans la théorie rousseauiste ne sera possible que par une reprise de ses thèses sur la famille et sur la place de femmes, qui portent la tension interne au discours de Rousseau à son degré le plus haut.

⁶⁸ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 27.

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 58.

1.5. « Ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'Homme Civil »⁷⁰

Au début de son cours consacré au second *Discours*, Althusser observe que Rousseau, tout en attribuant, sur la ligne des autres contractualistes, une place centrale à la question de l'origine et du fondement de la société, se distingue radicalement de ces derniers sur un point précis : « Rousseau est le seul, de tous les philosophes de l'origine, de tous les philosophes du droit naturel qui pensent dans l'origine, il est le seul à penser le concept d'origine pour lui-même »⁷¹. Comme nous avons commencé à le voir, Rousseau est le seul de ces philosophes à se donner le concept d'origine et d'état de nature *comme problème*. Ce geste théorique consiste d'abord à interroger les opérations contractualistes d'*explication* et de *justification* des rapports politiques et sociaux. Mais il conduit aussi ensuite Rousseau à travailler sur la question que nous avons vu émerger précédemment, celle des *institutions*, telle la langue ou la famille, dont l'origine ne peut pas être saisie ni dans l'état de nature ni dans un simple accord entre volontés individuelles.

Une telle problématisation de l'idée d'origine et d'état de nature devient incontournable, selon Rousseau, pour tous ceux qui veulent véritablement faire avancer la *connaissance que nous avons de l'homme*. Il est pour lui question de recevoir l'ancienne exhortation delphique « connais-toi toi même »⁷² et de l'assumer, dans son temps, sous la forme d'une mise en question des savoirs sur l'homme déjà formés. L'impératif de se connaître soi-même manifeste ainsi l'urgence à la fois théorique et pratique de libérer et de transformer l'*espace du savoir* afin que la connaissance de l'homme puisse véritablement avancer et guider une refondation des sociétés politiques.

Une telle connaissance consiste, d'après Rousseau, dans deux opérations distinctes : d'une part, saisir l'homme tel que la *nature* l'a formé, en reconnaissant de telle manière sa constitution originelle et fondamentale. D'autre part – et c'est sur ce point qu'il introduit une véritable nouveauté au sein du contractualisme – retracer, comme il l'écrit au début du *Discours*, « les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle [de

⁷⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 64.

⁷¹ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 57.

⁷² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 51.

l'homme] »⁷³, ainsi que toutes les altérations que les « circonstances »⁷⁴ ont engendrées dans sa nature. Ce sont ces changements, *circonstanciels* et *contingents*, mais qui ont pu cependant affecter la nature de l'homme, qu'il faut pouvoir penser dans leurs caractères distinctifs et dans les formes de contraintes qu'ils font peser sur la vie, et l'être même, des hommes.

En posant une telle question, Rousseau introduit un décalage important au sein des théories du droit naturel et du contrat. Par ce geste, la problématique de l'origine et de l'état de nature se trouve à être, comme l'écrit Althusser, « travaillée, travaillée obscurément, travaillée d'une manière qui affleure à la conscience et qui n'est pas toujours consciente, travaillée par une différence essentielle, travaillée par un écart de point de vue, par un *écart de la pensée* »⁷⁵. Un tel écart se mesure notamment sur la fonction logique attribuée à l'état de nature et à la référence à la nature de l'homme.

Dans le contractualisme, le passage théorique par l'état de nature a comme but celui de déterminer la nature de l'homme et ses propriétés distinctives. Il s'agit, dans ce sens, d'une *analyse d'essence*, par laquelle on détermine ce que l'homme *est*, ce qui lui *convient* et les conséquences qu'une telle nature peut avoir en termes d'*institutions*, comme l'état ou la propriété. Le geste théorique contractueliste consiste donc à vouloir fonder sur une telle nature humaine – à savoir, sur les vrais besoins et devoirs des êtres humains – les principes de l'ordre social. Le droit civil et le droit politique se trouvent ainsi fondés sur l'*évidence de la nature humaine* se présentant à des sujets qui sont fondamentalement des sujets de droit⁷⁶. C'est une telle perspective que Rousseau à la fois adopte et fait bouger.

Il accomplit notamment, dans une telle direction, deux déplacements majeurs : d'une part, il critique l'idée d'une *progression linéaire* allant de la nature à la société ; de l'autre, il défait le *portrait de l'homme vivant dans l'état de nature* que les contractualistes ont dessiné. Si l'on considère en effet l'homme tel que Rousseau l'imagine avant la société, on devra reconnaître qu'il est très loin de tout ce qu'on considère propre et distinctif de la dimension humaine : il n'a pas de langage ni d'idées, pas de morale ni de raison, il ne peut rien transmettre ni remémorer, il n'a

⁷³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 48.

⁷⁵ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 57, moi qui souligne.

⁷⁶ Cf. Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 50.

aucun lien avec d'autres humains, pas non plus sous la forme de conflits ou de guerres. Dans l'état de nature, l'homme n'est, au fond, qu'un *animal*, poussé par des exigences vitales et des instincts⁷⁷. L'entrée dans la société est alors le processus qui « d'un animal stupide et borné » a fait « un être intelligent et un homme »⁷⁸.

Il s'agit cependant d'un processus qui reste pour Rousseau intimement ambigu : s'il permet d'une part de dépasser la condition d'« esclavage » dans laquelle se trouvent ceux qui suivent leurs seuls appétits, cet état civil est en même temps, d'autre part, structurellement exposé à la *corruption*, qui fait tomber l'homme plus bas de la condition dont il est sorti⁷⁹. Pour l'instant, il importe de reconnaître que Rousseau semble *dépouiller* l'homme de l'état de nature de toutes les facultés distinctives de l'être humain. Il parvient ainsi à effleurer le *paradoxe* de désigner comme humain un être qui n'a rien de commun avec celui à qui on donne le nom d'« homme » dans l'état civil.

La forme presque paradoxale que l'état de nature prend dans le second *Discours*, dans laquelle l'homme est renvoyé à son animalité, nous permet de reconnaître la véritable visée de Rousseau : comme l'observent Bernardi et Bachofen, son propos « consiste moins à dire ce que l'homme de la nature *est* que ce qu'il *n'est pas* »⁸⁰. Rousseau n'est pas alors ici intéressé par une *analyse de l'essence humaine*, telle qu'elle se donnerait à voir, dans sa forme la plus pure, dans l'état de nature. C'est plutôt une caractérisation de l'homme civil, dans sa différence radicale par rapport à l'homme naturel, et une description des facultés et des caractères qui naissent dans la vie en société, que Rousseau vise ici.

Autrement dit, dans le second *Discours*, le passage de l'homme naturel à l'homme social ne se fait pas par *cumulation* de changements venant s'ajouter au fond d'une nature humaine qui serait la même depuis toujours : c'est plutôt la *totalité de l'homme qui se trouve altérée* dans la société. Une telle altération advient par

⁷⁷ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 21.

⁷⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, cit., p. 61. Cf. B. Bachofen et B. Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 210.

⁷⁹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, cit., p. 61.

⁸⁰ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 21.

une transformation qui ne peut qu'être *qualitative*⁸¹. Il s'agit donc, dans ce sens, d'une transformation qui « dénature » les êtres de l'état de nature.

Au contraire des autres contractualistes alors, Rousseau met au centre les *césures* et les *ruptures* qui marquent, dans l'être même de l'homme, le passage de l'état de nature à la société. Dans le paradoxe que cette affirmation représente, on peut parvenir jusqu'à dire que la nature de l'homme *n'est plus la même* dans les deux états. Pour cette raison, Rousseau s'intéresse non pas à la nature de l'état de nature, mais notamment à ce qu'il appelle, par une expression remarquable, « la Nature *actuelle* de l'homme »⁸². On verra par la suite, en traitant de l'idée de *plasticité*, considérée comme la propriété constitutive de l'être humain, que le paradoxe est en partie résolu par Rousseau. Toutefois, une tension irrésolue demeure chez lui entre ces deux pôles : « la nature *actuelle* de l'homme » et sa nature fondamentale et originaire.

1.6. Le passage de l'état de nature à l'état civil : les impasses de la raison philosophique

Au décalage introduit dans la conception de l'homme élaborée par la doctrine contractualiste, Rousseau en ajoute un deuxième, logiquement impliqué par le premier. On a déjà commencé à le voir opérer : il produit la mise en cause d'un *mouvement linéaire et continu* allant de l'état de nature à la société. Cette thèse a une conséquence majeure, qui creuse encore plus profondément l'écart entre Rousseau et les autres contractualistes : elle implique l'impossibilité de *déduire* de l'état de nature l'avènement de la société. En d'autres termes, le passage à cette dernière ne peut pas être expliqué – comme les autres contractualistes le faisaient – par *une évolution interne* à la nature de l'homme.

On peut mieux comprendre ce décalage en revenant sur la critique adressée aux contractualistes au début du second *Discours* : « tous – écrit Rousseau – parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de la Nature des idées qu'ils avaient prises dans la Société ; Ils parlaient de

⁸¹ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 20.

⁸² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 53, moi qui souligne.

l'Homme Sauvage, et ils peignaient l'Homme Civil »⁸³. Ils se trouvent ainsi, d'après lui, à tomber dans une double impasse : d'une part, ils attribuent à l'homme naturel des caractères qui ne sont en réalité concevables que dans l'état civil ; d'autre part, ils *déduisent, sur la base de ces mêmes caractères, le passage de l'état de nature à l'état civil*. Si l'on considère par exemple le système de Hobbes, évoqué dans le passage que nous venons de citer, c'est en effet à cause des besoins et des désirs sans limites attribués aux hommes dans l'état de nature que la guerre de tous contre tous se déclenche. La peur de perdre la liberté et la vie dans un tel état conduit les individus à passer entre eux un accord fondé sur le choix, présumé rationnel, de sacrifier une partie de leur liberté pour garantir leur propre vie et liberté. Le passage à l'état civil et à l'établissement d'un pouvoir souverain se fait donc sur la base d'un tel calcul rationnel fondé sur les déterminations de l'homme de l'état de nature. Le pacte d'association entre les individus et de soumission vis-à-vis du pouvoir souverain ne constituent donc pas une césure radicale par rapport à un tel état : c'est la nature même de l'homme dans l'état de nature – ses désirs, sa liberté, sa peur, sa raison même – qui conduit à un tel résultat.

Selon Rousseau, au contraire, le passage à l'état civil ne se produit pas par une évolution interne de l'état qui le précède et il ne s'installe pas non plus sur le fond d'une essence humaine qui serait commune du début à la fin du mouvement⁸⁴. On lit à ce propos à la fin de la *Première partie* que les facultés et les vertus sociales de l'homme « ne pouvaient pas jamais *se développer d'elles-mêmes* (...), elles avaient besoin pour cela du *concours fortuit de plusieurs causes étrangères* qui pouvaient ne jamais naître et sans lesquelles il fût *demeuré éternellement dans sa constitution primitive* »⁸⁵. Si l'on considère les qualités de l'homme naturel et la structure même de l'état de nature sans y projeter ce qui est en réalité né de la société, on doit reconnaître que l'état de nature aurait pu *se répéter indéfiniment*. Il n'y a pas, dans celui-ci, aucune dynamique – telle que la guerre des tous contre tous chez Hobbes, ou bien encore une raison pouvant montrer la rationalité de la vie associé – qui puisse en préparer la sortie. Rien dans la nature de l'homme, dans la nature d'individus vivant isolés dans un tel état, ne pouvait déclencher le

⁸³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 65.

⁸⁴ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 102.

⁸⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 106, moi qui souligne.

mouvement conduisant à la société. Si celle-ci est advenue, il faut alors imaginer que des « causes étrangères », à savoir, *extérieures à la nature de l'homme naturel*, aient accidentellement créé les conditions de la sortie de l'état de nature.

L'avènement de la société, en altérant la nature même des êtres humains, leur a ainsi ouvert un champ d'expériences, de relations, de contraintes, de manières d'être, qui ne pouvaient pas être reconduites à l'état de nature ni aux besoins naturels de survie. Pour cette raison, Rousseau peut écrire que : « on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels (...) combien elle *a peu préparé leur Sociabilité*, et combien peu elle a *mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait*, pour en établir les liens »⁸⁶. On n'expliquera pas ni l'avènement de la société ni la « Nature actuelle de l'homme », telle qu'elle se façonne et change dans l'état civil, si on voudra établir un lien de continuité, fondé sur la nature humaine, entre les deux états et déduire la société de la structure ou des besoins de l'état naturel.

L'altération de la logique contractualiste rejoint ici son point maximal. La thèse de Rousseau présente en effet deux conséquences majeures, qui affectent la *forme même de la pensée* propre à la philosophie jusnaturaliste du contrat : d'un côté, nier la possibilité d'une continuité entre l'état naturel et civil que la *raison* déductive et calculante pourrait reconstruire par ses seuls moyens ; de l'autre, reconnaître la nécessité de penser des *événements contingents*, et des causes étrangères à la nature de l'homme individuel, afin de rendre compte de sa vie sociale et de sa nature d'homme civil.

La première conséquence pose directement une limite à la *raison* mobilisée par les contractualistes : s'il n'y a pas de continuité entre l'état de nature et l'état civil, c'est qu'un *tel passage n'est pas logique* et il ne peut donc pas être déduit par un raisonnement abstrait portant sur les propriétés naturelles de l'homme. L'écart que Rousseau creuse par rapport aux autres philosophes du contrat est alors un écart qui opère aussi par rapport à *la raison elle-même*, à la prétention de pouvoir reconstruire en raison, par le seul raisonnement procédant systématiquement de certaines prémisses sur la nature de l'homme, la structure de la société et la « Nature actuelle », à savoir sociale, des êtres humains. S'il n'y a pas de continuité entre les deux états, c'est que la raison doit laisser tomber toute prétention de

⁸⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 91-92, moi qui souligne.

reconstruire un mouvement téléologique et nécessaire par lequel on pourrait déduire logiquement, de la nature de l'homme, la société telle qu'elle *est*, mais aussi telle qu'elle *devrait être*.

La critique rousseauiste à la raison ne s'adresse donc pas simplement à cette forme de raisonnement qui cherche à légitimer l'existant par lui-même, en ôtant toute possibilité de différenciation interne à la vie collective donnée. Elle s'adresse aussi aux formes de pensée qu'on pourrait définir, en quelque mesure, *utopiques*, c'est-à-dire, fondées sur l'élaboration en raison d'un modèle de société et de rapports politiques supposés être les meilleurs, ou les plus rationaux, pour les hommes, et qu'il faudrait ensuite faire descendre sur la réalité « empirique » de la société donnée. Dans les deux cas, les autres contractualistes – comme le remarque Althusser – en projetant le résultat (la société) dans l'origine (la nature), afin de mieux l'engendrer, produisaient une justification déguisée non pas simplement de l'*existant*, mais aussi de l'idée de société qu'ils imaginaient comme *rationnelle et légitime*. La projection d'une certaine idée de société dans l'état de nature conduit les contractualistes à donner à cette idée un fondement dans la nature de l'homme, qui serait par conséquent universel et nécessaire⁸⁷. Dans la critique rousseauiste du second *Discours*, il s'agit au contraire de refuser une telle facilitation, afin de penser de quelle manière on pourrait *autrement rejoindre le niveau de l'« humain »*, de ce qui caractérise tous les hommes, et notamment tous les hommes vivant en société. Une telle recherche ne peut pas se passer du fait qu'à nature humaine arrive d'être affectée par des événements et des causes qui lui sont extérieures.

À partir d'une problématisation de l'idée d'état de nature, la perspective dégagée par le second *Discours* paraît donc vouloir montrer le risque auquel les réflexions sur la vie sociale et ses transformations se trouvent exposées. Que l'attitude soit celle de définir la société telle qu'elle *est déjà* ou telle qu'elle *devrait être*, on se trouve de toute manière confrontés à l'effort de vouloir établir par la seule raison un tel résultat, en le déduisant d'une nature de l'homme *présupposée* par le discours. Ce que Rousseau vise dans sa critique est alors, plus profondément, la possibilité d'une problématisation *de la raison elle-même*. Celle-ci se révèle être en

⁸⁷ Cf. Henri Gouhier, « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau » in *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, pp.23-24 et Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 26-32.

effet une *guide ambiguë et partielle dans l'étude de l'homme*. Cela notamment si la raison, dans sa forme déductive, se pose comme étant l'horizon ultime de la compréhension de la vie humaine et la seule forme d'intelligibilité de celle-ci.

Comme le remarque encore Althusser, il faut s'apercevoir de la portée d'une telle problématisation de la raison⁸⁸. Selon Rousseau, ce qui conduit les contractualistes à projeter dans l'état de nature des rapports et des institutions qui sont en réalité sociaux, pour ensuite déduire de l'état de nature le passage à l'état civil, ne découlerait pas d'une « aberration *subjective* »⁸⁹. Il s'agirait plutôt d'un penchant que Rousseau reconnaît comme propre à l'état de la société dans laquelle il écrit, une société dans laquelle la *nature est perdue* et la raison en a étouffé la voix. On reviendra sur cette problématique présence de la voix de la nature au sein de la société, mais pour l'instant on peut en resituer le sens dans les termes suivants : l'oubli de la nature dans la société implique pour Rousseau tout d'abord la *méconnaissance de l'écart* et de la *différence* entre la nature et la société. L'oubli de cet écart amène donc à une double faute : projeter dans l'état de nature la société, telle qu'elle est ou telle qu'on l'imagine, et déduire cette dernière de la nature, sans reconnaître l'écart qualitatif et la « dénaturation » qui caractérisent l'avènement de la société et de l'homme civil.

La méconnaissance de cette différence semble s'inscrire pour Rousseau dans le processus même de développement de la société, dans l'*ambiguïté* qui caractérise le passage à l'état civil et qui marque tous les acquis de la civilisation, des arts jusqu'à la raison. En prenant à rebours l'idéal des Lumières, Rousseau met à thème l'ambiguïté intime de la raison et la possibilité d'un usage intrinsèquement corrompu et corrupteur de celle-ci, celui qui fait de la raison l'horizon ultime et la propriété originaire de l'homme, en étouffant ainsi la voix de la nature. Dans cette image d'elle-même, la raison se pose comme un donné de départ, qui précède l'avènement de la société et ses contingences. Comme si la raison, étouffant la nature, ne pouvait pas penser un *au-delà d'elle-même* et de la nécessité qu'elle cherche à établir, par ses moyens, dans les choses du monde. Comme si elle ne pouvait pas se dire liée à une telle contingence et à l'historicité de l'état civil. Ainsi Rousseau peut affirmer que « plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importantes de toutes, et (...) c'est en un sens

⁸⁸ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 12.

⁸⁹ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 65, moi qui souligne.

à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître »⁹⁰. Les savoirs sur l'homme fondés sur une telle raison, qui ne pensent l'homme que sur la base des facultés et des déterminations qu'il a acquis en société, ne reconnaissant pas une telle origine, perdent à la fois la prise sur la nature de l'homme et sur sa *nature actuelle* dans la société.

En reconnaissant au contraire que la raison déductive ne peut pas remonter, par sa logique propre, tout le mouvement liant la nature à la société, parce que des *ruptures* et des *cas fortuits* y font césure qu'elle n'est pas à même de déduire ni de systématiser, on vient à toucher le point dans lequel la raison *s'échappe à elle-même*. Elle ne peut pas expliquer en effet, par ces seuls moyens, ni sa naissance, ni sa corruption qui se trouvent inscrites dans une telle origine de la vie sociale⁹¹. La possibilité s'ouvre ainsi d'une pensée qui ne tient pas entièrement dans les mailles de la logique de la philosophie contractualiste. Comme l'observe à ce propos Paul Hoffmann, en commentant le second *Discours* : « que l'état de société se soit instauré accidentellement, à partir d'un état primordial, et non point par un développement *interne* de la raison de l'homme, située *hors de la raison ses modèles*, dans une réalité qui n'est pas cependant transcendante à l'homme, mais *immanente* à lui »⁹². Sur le statut immanent ou transcendant des modèles et des normes de l'état de société, on devra s'interroger ensuite, mais on peut déclarer d'ores et déjà qu'il s'agit de l'un des enjeux, et des points problématiques aussi, du discours de Rousseau. Il reste que ces modèles et ces normes ne sont pas posés comme un *donné de la raison*, le simple résultat d'un raisonnement logique à partir de la nature de l'homme. Rousseau est ici en train d'ôter à la raison la possibilité d'établir, à partir de la nature de l'homme de l'état de nature, ce qui *devrait* être fait dans la société. Il laisse ainsi la sphère *pratique*, et plus proprement la *politique*, dépourvue d'une *garantie théorique* qui en assurerait la démarche, et il semble vouloir la restituer au contraire, comme l'observe Bruno Bernardi, à son statu d'*art*, jamais entièrement garantie ni fondée⁹³. L'avènement accidentel et contingent de l'état de société semble empêcher une fondation en raison de la politique, puisque la raison ne peut pas maîtriser entièrement la dynamique d'instauration de la société et la

⁹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 52, moi qui souligne.

⁹¹ Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, p. 360.

⁹² Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, p. 362, moi qui souligne.

⁹³ Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit., pp. 378 suivantes.

formation de ses normes. C'est alors un point d'écart et de friction maximale qui se produit ici par rapport, non pas seulement aux autres théoriciens du contrat, mais à celle qui semble être aussi l'exigence théorique de Rousseau lui-même, à savoir fonder en raison les principes du droit politique comme base d'une société politique légitime.

Dans le second *Discours*, il fait émerger explicitement une autre perspective, qui implique aussi l'ouverture d'une autre forme de savoir. Au lieu donc de décrire ce que l'homme est ou devrait être par nature – pour déduire ensuite de cette nature présumée la société légitime – Rousseau semble s'engager dans une autre forme de réflexion et d'usage de la raison. Dans les *Confessions*, il en parle dans les termes d'une « étude historique de la morale »⁹⁴, ne visant pas l'essence éternelle de l'homme, mais plutôt les changements qui ont affecté sa constitution et qui ont, de telle sorte, façonné sa « Nature actuelle ». Il ne s'agit pas de savoir ce que la nature a fait de l'homme, mais plutôt ce que *l'homme a fait de lui-même*⁹⁵.

Telle que cette étude se présente dans le second *Discours*, on peut conclure qu'il s'agit tout d'abord pour Rousseau de forcer et transformer *le système conceptuel* du contractualisme, afin de faire une place au problème de l'historicité de la morale. Autrement dit, comme le reconnaît lui-même au début du *Discours*, Rousseau ne se livre pas ici à une analyse des *faits* qui ont produit les transformations de la nature et de la morale de l'homme, mais il avance plutôt des hypothèses théoriques générales compatibles avec les décalages conceptuels qu'il a opérés. Il écrit à ce propos qu'il ne faut pas prendre ses recherches « pour des vérités historiques, mais seulement pour des *raisonnements hypothétiques et conditionnels* ; plus *propres à éclaircir la Nature des choses* qu'à en montrer la véritable origine »⁹⁶. Ce qu'il vise en première instance c'est alors une mise en lumière et une compréhension de « la Nature des choses », c'est-à-dire, de la *différence qualitative* entre homme civil et naturel, l'impossibilité de déduire la société de la nature, et la nécessité d'introduire des causes fortuites et étrangères afin d'expliquer

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, 1, IX, OC I, p. 404. Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 12.

⁹⁵ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 12.

⁹⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. p. 66, moi qui souligne. Rousseau veut ici aussi se situer par rapport à la vérité révélée, sans entrer en conflit avec l'histoire révélée et le récit sur l'homme qu'on retrouve dans les textes sacrés.

l'avènement de la vie associée. Le récit qu'il élabore dans le second *Discours* est alors moins une histoire empiriquement vérifiée que l'élaboration des *cadres conceptuels* nécessaires pour une nouvelle forme de *connaissance* de l'homme et de *regard* sur les sociétés existantes.

Bernardi et Bachofen ajoutent une remarque importante sur la pratique de pensée mobilisée ici par Rousseau. Il semble en effet que Rousseau ait fait un usage riche des observations des voyageurs sur les différentes collectivités humaines vivant dans le monde⁹⁷. Celles-ci auraient ainsi permis de « prendre la mesure du caractère contingent de telle forme d'existence, de telle institution – par exemple la guerre ou la propriété »⁹⁸. Il s'agit d'un passage important qui nous permet de mesurer l'un des effets de la problématisation rousseauiste de l'état de nature. Si dans ce dernier état, l'homme n'est pas proprement un homme, en se trouvant, d'après Rousseau, sans langage, ni normes ni liens avec les autres individus, alors « les Peuples Sauvages »⁹⁹, qui n'ont pas certaines des institutions des sociétés occidentales, mais qui ont des langues, des normes, de pratiques collectives, sont « déjà loin du premier état de nature »¹⁰⁰. Cela a donc deux conséquences : d'une part, *ce qu'on observe chez eux* ne relève pas de la nature de l'homme naturel, mais déjà de la *nature dénaturée* de l'homme vivant en société ; d'autre part, *ce qu'on ne peut pas observer chez eux* – comme la propriété par exemple – se montre de telle manière dans son caractère *contingent* dans l'horizon des sociétés humaines, puisqu'il se peut qu'il ne se présente pas dans certaines sociétés, qui sont effectivement des sociétés et non pas des agrégats humains à l'état de nature¹⁰¹.

Rousseau oppose ainsi, dans la note X^e, la tendance à « philosopher » sur la nature atemporelle des hommes à ce « désir de savoir » qui amène au contraire à entreprendre des longs voyages afin de « connaître les hommes par leur *conformités* et par leur *différences* et acquérir ces connaissances universelles qui ne sont point celles d'un Siècle ou d'un pays exclusivement »¹⁰². Il reconnaît ainsi l'importance,

⁹⁷ Cf. à ce propos Jean Morel, « Recherches sur les sources du *Discours sur l'inégalité* », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, V, Genève, A. Jullien, 1909.

⁹⁸ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 215.

⁹⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 117.

¹⁰⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 117.

¹⁰¹ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 215.

¹⁰² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., note X^e,

pour un avancement de la connaissance de l'homme, que des « Observateurs » de la trempe de Montesquieu, Buffon ou Diderot voyagent dans le monde pour élaborer une « histoire naturelle Morale et Politique » à partir de ce qu'ils ont observé, de telle sorte que « nous verrions nous-mêmes sortir un *monde nouveau* de dessous leur plume, et nous *apprendrions ainsi à connaître le nôtre* »¹⁰³. On reconnaît dans les passages cités les deux gestes fondamentaux de ce nouveau regard sur l'homme : d'une part, la possibilité de connaître les caractères distinctifs de *notre monde par différenciation* par rapport à d'autres sociétés ; d'autre part, dans ce jeu de conformités et de différences, la possibilité de saisir les traits *universaux* de l'homme vivant en société, en acquérant un savoir sur l'homme à même de « secouer le joug des *préjugés Nationaux* »¹⁰⁴.

C'est exactement la possibilité d'un tel regard que Rousseau voudrait opposer, dans le second *Discours* notamment, aux spéculations philosophiques se fondant sur l'élévation à caractère universel et naturel de ce que les philosophes ont sous les yeux. Il est important de reconnaître que Rousseau considère que ce penchant erroné se manifeste autant en philosophie qu'en politique et que sa critique, alors, est censée avoir des effets dans les deux domaines, celui de la théorie et celui de la pratique aussi. Notamment, dans les deux cas, il s'agit au fond de s'opposer à l'idée d'une *servitude* des hommes et des peuples qu'on présume soit enracinée dans la nature soit légitimée par un calcul rationnel, comme celui élaboré par Hobbes, qui, en partant de la liberté naturelle des hommes en vient à conclure que celle-ci est véritablement assurée seulement par une soumission des individus libres au pouvoir souverain du représentant du corps politique¹⁰⁵. Rousseau conclut alors à ce propos : « nos politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que nos philosophes ont faits sur l'État de Nature ; *par les choses qu'ils voient ils jugent des choses très différentes qu'ils n'ont pas vues*, et ils attribuent aux hommes un penchant naturel à la servitude par la patience avec laquelle ceux qu'ils ont sous les yeux supportent la leur »¹⁰⁶.

pp. 179-180.

¹⁰³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 181.

¹⁰⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 79, moi qui souligne.

¹⁰⁵ Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, II, p. 47. Cf. G. Duso, *La Rappresentanza politica*, cit., ch. IIème et Id., *La logica del potere*, cit.

¹⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 132, moi

Si l'on considère ces passages du second *Discours*, on peut comprendre pour quelle raison Lévi-Strauss en ait été captivé¹⁰⁷. À partir de ces passages, il a même été amené à affirmer l'existence, chez Rousseau, d'un regard sur l'homme excédant celui de la philosophie politique moderne et s'inscrivant dans les premiers commencements d'un autre type de savoir. Dans son texte « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », Lévi-Strauss, en valorisant l'attention portée par Rousseau aux récits des voyageurs, à la vie paysanne et aux coutumes exotiques, en vient jusqu'à reconnaître dans ses écrits quelque chose comme une *première fondation de l'ethnologie*¹⁰⁸, sous la forme de la prophétie et de l'anticipation. L'ethnologie serait alors, selon Lévi-Strauss, « conçue, voulue, annoncée » par Rousseau notamment dans deux de ses gestes théoriques : le fait d'abord d'avoir posé le problème des rapports entre *la nature et la culture*¹⁰⁹ et d'avoir ensuite tracé les contours de l'*objet* de cette proto-ethnologie, en distinguant les discours sur l'homme élaborés par les moralistes ou les philosophes, et fondés sur leurs spéculations théoriques et sur l'expérience particulière du monde dans lequel ils étaient immergés, d'une connaissance de l'homme développée à partir de l'observation de différents peuples et d'une prise en compte de leurs différences et conformités¹¹⁰.

La position de Lévi-Strauss, qui situe si nettement Rousseau parmi les premiers fondateurs d'une approche ethnologique, peut toutefois susciter des perplexités. Si, comme nous l'avons montré, elle nous offre en effet une direction de lecture sans aucun doute importante pour saisir l'originalité du travail théorique de Rousseau, elle fait pourtant l'impasse sur les *tensions* que le discours de Rousseau présente et sur les difficultés qu'il a à dépasser l'horizon conceptuel et la forme de pensée propres à la philosophie contractualiste. Comme nous allons le voir, la question de la place et de la fonction des femmes devient ici le lieu d'épreuve

qui souligne.

¹⁰⁷ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973. Cf. aussi Id., *Tristes tropiques*, Paris, Plon 1955, ch. XXXVIII.

¹⁰⁸ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme » cit., p. 46.

¹⁰⁹ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », cit., p. 47.

¹¹⁰ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », cit., p. 47.

majeur des transformations conceptuelles de Rousseau, ainsi que le révélateur des tensions qui persistent dans son discours. Celles-ci ne se manifestent pas seulement dans l'effort de justifier l'*assignation* des femmes à une certaine place et fonction, mais aussi dans la caractérisation du travail *sur les mœurs et la voix de la nature* qui devrait se faire, comme le suggère la *Dédicace*, à partir d'une telle place et d'une telle fonction.

L'exploration de ces tensions et de ces difficultés devient alors de plus en plus importante. On l'entamera à partir d'une analyse de l'autre conséquence de taille que le déplacement théorique de Rousseau a produit dans la philosophie politique du contrat. Il s'agit de l'attribution d'un rôle central, dans la compréhension de la société et des transformations affectant la nature de l'homme au sein de l'état civil, aux *circonstances*, aux *hasards*, aux *causes fortuites et « étrangères »* affectant la nature de l'homme. Il faut, pour Rousseau, pouvoir penser la portée des effets que ces éléments contingents, non déductibles de la nature de l'homme, ont pu avoir sur la nature même de l'homme et sur les normes qui en orientent l'action.

Nous avons jusqu'ici considéré les altérations produites, par l'approche rousseauiste, dans les *savoirs* prétendant à développer une connaissance de l'homme et à orienter une transformation ou une refondation de la société. Les événements contingents et les causes externes qui sont impliqués dans l'avènement de la société et dans ses transformations font émerger quelque chose de l'ordre d'un *nouvel objet de la pensée*, l'objet sur lequel le nouveau savoir de l'homme et de la société recherché par Rousseau semble devoir se mesurer. C'est un tel objet qui a entraîné la pensée de Rousseau jusqu'à un point de rupture avec le contractualisme et qui est en même temps devenu visible dans le mouvement de critique interne et de dépassement partiel de la philosophie janséniste du contrat. Le savoir sur l'homme et son objet sont ici alors en train de se déplacer et de se réajuster réciproquement.

1.7. Entre contingence et nécessité : les « révolutions » du second Discours

Dans le second *Discours* on assiste à une altération conceptuelle touchant à la fois la forme de la pensée propre à la philosophie politique moderne et son *objet*, à savoir

l'état civil et politique et les principes assurant sa rationalité et sa légitimité. Dans la critique de Rousseau à Locke, la question des rapports entre les hommes et les femmes constitue l'un des lieux privilégiés d'élaboration d'une telle altération, entraînée par la nécessité de rendre compte d'une différence qui traverse le corps collectif en donnant lieu à *deux différentes citoyennetés*. Le lieu d'une telle élaboration est aussi celui de l'émergence des conséquences implicites du discours rousseauiste, ainsi que des tensions internes qui l'habitent. La difficulté sera notamment celle de comprendre d'où les formes de rapport entre les êtres humains – qu'elles s'expriment dans les coutumes, dans les mœurs ou dans des lois – tirent leur force d'orientation et de contrainte lorsque celle-ci ne s'enracine ni dans la *nature* des individus ni simplement dans leur *volonté*.

La question de la place et de la fonction des femmes y est doublement impliquée : l'effort de comprendre le *statut des mœurs* dont elles seraient les *gardiennes* soulève d'abord le problème de tracer l'espace logique pour une forme d'orientation différente de celle de la volonté générale. En étant situées en *dehors* des lieux matériels et symboliques d'expression de la volonté générale et d'élaboration politique de la loi, les femmes se trouvent liées à une autre forme de normativité et d'orientation pratique, qui ne découle pas directement d'une telle volonté, mais qu'elles sont cependant censées de faire valoir et de transmettre au sein des sociétés politiques et des Républiques. D'autre part, le problème émerge dès lors que l'on cherche à saisir le *statut attribué aux normes* en vertu desquelles il est demandé aux femmes de tenir la place et la fonction qui leur est assignée au sein de la société. Cela notamment au moment où ces normes sont réactivées et justifiées face à une mise en question de ces places et de ces fonctions.

La racine de ces problématiques semble devoir être recherchée dans la façon dont Rousseau pense l'avènement de la société et des rapports entre les hommes et les femmes qui s'établirent à fondement des premières sociétés. Plus précisément, il nous faut analyser la façon dont il conçoit l'avènement des sociétés et leurs transformations les plus importantes comme étant liées à des *événements contingents*, qui auraient pu ne pas se produire, mais qui sont toutefois à même d'affecter la nature de l'homme. Cette double caractérisation – l'*extériorité* par rapport à une nature humaine donnée d'entrée de jeu et la capacité de la *transformer* – représente l'une des nouveautés principales du discours de Rousseau, qui introduit ainsi, dans

le vocabulaire même des théoriciens du contrat, des mots nouveaux, tels que *hasard*, concours *fortuit* des événements, *causes étrangères* à la nature humaine¹¹¹.

Ces événements contingents constituent les ruptures et les discontinuités qui marquent d'abord le passage de l'état de nature à l'état social et ensuite les transformations affectant ce dernier, notamment avec l'apparition de la propriété et du contrat social. Tout en étant contingentes, comme nous allons le voir, ces ruptures inscrivent dans la temporalité de la vie des hommes et des sociétés des *césures irrévocables*, par rapport auxquelles il serait impossible de vouloir revenir en arrière. Rousseau les appelle des « révolutions »¹¹², non pas au sens ancien de « cycles », mais justement au sens moderne de points de *non réversibilité* dans les processus de modification de l'être des hommes et de leurs organisations collectives¹¹³. Dans ces « révolutions », la temporalité humaine et sociale sort en effet du mouvement de *répétition* indéfinie du même, pour reconnaître en elle une *orientation* et un *sens*. C'est ainsi à partir de cette césure qu'un « nouvel ordre de choses » s'ouvre, et que la question de la loi et de la légitimité, de la liberté d'agir en rapport à un ordre moral, se présente pour la première fois ou se pose de manière nouvelle¹¹⁴.

La force de l'orientation et du sens s'imposant dans cette temporalité, le poids contraignant d'un tel *avoir eu lieu*, demandent alors à être interrogés afin de saisir la reformulation des liens entre *contingence et nécessité* que Rousseau tente dans cette altération du contractualisme. Par une telle reformulation passe en effet la transformation de l'objet de la philosophie politique : il ne s'agit plus simplement de dériver de la nature humaine les principes du droit politique et d'un ordre légitime, mais plutôt d'intégrer dans la réflexion sur l'état civil légitime ce que nous avons appelé « l'historicité » de l'homme et, dans une certaine mesure, des sociétés aussi. Comme le remarque Althusser, on est alors ici en présence d'une pensée qui « tend vers l'histoire »¹¹⁵, qui commence à élaborer un espace conceptuel dans

¹¹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 106.

¹¹² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 113 ; p. 119 (où Rousseau parle d'une « grande révolution ») ; p. 140.

¹¹³ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 226. Sur ces deux sens du mot « révolution », voir aussi Georges Benrekassa, *Le langage des Lumières, concepts et savoir de la langue*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 29-39.

¹¹⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 54-56.

¹¹⁵ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 121.

lequel façonner le concept d'« histoire »¹¹⁶, mais d'une histoire qui ne soit pas conçue comme un processus orienté par la nature de l'homme ou par des finalités inscrites dans cette dernière ou dans un ordre transcendant des choses. Rousseau se mesure ici au défi de penser l'historicité des manières d'être de l'homme et de ses facultés, une historicité qui à la fois *expose* les acquis de la civilisation à la contingence irréversible de certains événements et de certaines ruptures et qui les *marques* en même temps d'une ambiguïté insurmontable, empêchant d'y voir une démarche progressive vers le mieux.

C'est la tendance vers une telle pensée de l'histoire que nous pouvons reconnaître à l'œuvre dans le *récit* du second *Discours*. Le récit, visant à rendre compte de l'origine et des fondements de l'inégalité parmi les hommes sans s'appuyer sur une simple analyse d'essence ou sur une déduction à partir de l'état de nature, tourne en effet autour de ces moments de rupture, contingents mais irréversibles, que Rousseau appelle des « révolutions ». La première est située à l'origine même de l'avènement de la société et, comme nous allons le voir, elle a cela de *caractéristique* : elle est marquée par un *double* mouvement de transformation qui se révèle spécifiquement important afin de comprendre la manière dont Rousseau conceptualise la distinction entre les femmes et les hommes dans le corps social. Dans cette révolution, la rupture est en effet à la fois produite par la transformation du *milieu matériel* et *naturel* de vie des êtres humains et par la naissance de *formes de rapport* et d'existence nouvelles. Il s'agit de l'« âge des cabanes », dans laquelle les hommes et les femmes, suite aux changements du climat et à l'appauvrissement des ressources naturelles, ont fixé une demeure et constitué des groupes familiaux.

Une seconde révolution, la « grande révolution »¹¹⁷, voit le jour, d'après le récit de Rousseau, à la suite des développements de l'agriculture et de la métallurgie qui produisent la transformation de la division du travail, l'appropriation de la terre, l'intensification des commerces et l'accumulation des richesses. L'appropriation de la terre et non pas seulement de ses produits, crée notamment un partage entre ceux qui se sont appropriés des ressources et ceux qui sont « devenus pauvres sans avoir rien perdu »¹¹⁸, ceux qui ont d'après-coup perdu quelque chose qui n'était à

¹¹⁶ Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 127.

¹¹⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 119.

¹¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 124.

personne car il était à tous. L'introduction de la propriété foncière s'associe ainsi à l'*institution* de formes sociales rendant possible la gestion du conflit pour les ressources et la mise en sécurité de la propriété. C'est ici que l'établissement des sociétés politiques, l'organisation instituée d'un pouvoir, l'élaboration et l'application des lois, trouvent leurs racines. Un tel processus est d'ailleurs scandé par d'autres révolutions marquant « le progrès de l'inégalité »¹¹⁹ : l'établissement du droit de propriété, introduisant l'état de riche et de pauvre ; l'institution de la magistrature, introduisant celui de puissant et de faible et enfin « le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire »¹²⁰, introduisant l'état de maître et d'esclave.

À la différence des théoriciens du contrat, et des physiocrates, l'opération de Rousseau consiste ici à retirer à ces événements toute prétention d'incarner une *nécessité naturelle* : ils ne découleraient pas pour lui de la nature de l'homme et ils ne reposeraient pas non plus sur une téléologie ou sur un procès naturel conduisant à une économie de production ou à une société donnant une place centrale à la propriété foncière¹²¹. Ce qui est en jeu ici c'est au contraire une transformation de *l'idée même de nécessité* se faisant dans l'histoire et dans la société. Bien que de telles révolutions soient, dans ce sens, contingentes, elles inaugurent en effet à chaque fois un *nouvel ordre des choses*, caractérisé par une nécessité dont la manifestation la plus évidente est l'*irréversibilité* : elles font césure d'une manière telle que le genre humain ne peut plus « *retourner sur ses pas*, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent »¹²².

On trouve exprimé dans ces lignes le cœur du problème : le nouvel ordre des choses qui est ouvert par ces « révolutions » présente une orientation et un sens ayant une force de contrainte, voire de nécessité, sur les actions et les pensées. On ne peut plus retourner sur nos pas. En même temps, ces ordres nouveaux et les acquis au statut ambigu, voir malheureux, qui les caractérisent, affectent et transforment la nature de l'homme tout en laissant la possibilité d'un *ajustement différent*, d'un jeu, entre l'*abus* et le *bon usage* de ces transformations. Ces dernières, qui ont pourtant produit des sociétés structurellement instables et dans lesquelles

¹¹⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 140.

¹²⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 140.

¹²¹ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 250.

¹²² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 125.

les hommes « courent au-devant des leurs fers, croyant assurer leur liberté »¹²³, laissent des *marges* pour d'autres manières de pratiquer et de mettre en forme, au niveau individuel ou collectif, *ce qui est arrivé* aux hommes dans de telles révolutions. C'est dans ces marges qui se donnent à voir « les prodiges qu'ont faits tous les Peuples libres pour se garantir de l'oppression »¹²⁴, pour pratiquer collectivement une liberté qui n'était pas naturelle et qui était alors, pour cette même raison, exposée aux abus et au détours des formes sociales existantes et presque façonnées au « hasard »¹²⁵. Comme nous allons le voir, c'est pour Rousseau à *l'hauteur d'une politique* menée par un peuple libre qu'il s'avère possible de transformer et d'orienter différemment les acquis de la civilisation, ainsi que d'infléchir le nouvel ordre des choses. Pour cette raison, deviendra pour nous notamment important de saisir le geste que trace une *frontière* entre des questions qui peuvent, et des questions qui ne peuvent pas, être prises dans un tel mouvement de transformation, qui peuvent ou qui ne peuvent pas rentrer dans la pratique politique.

À partir d'une telle perspective, on pourrait avancer l'hypothèse que le *Contrat Social* et l'*Émile*, dans leurs points de rupture avec le contractualisme, visent l'élaboration d'une pensée capable de soutenir la recherche d'*autres manières* d'avoir affaire, sur le plan de l'action collective ou individuelle, aux changements produits dans l'existence des hommes par des révolutions comme, par exemple, la propriété, la division du travail, la constitution d'un corps politique. Un tel but, qui transforme sensiblement la visée du contractualisme classique, ouvre chez Rousseau différentes pistes théoriques, qui ne se composent pas nécessairement les unes avec les autres. Il s'agit d'abord de *fonder* en raison de nouveaux et de véritables principes du droit politique, mais aussi ensuite, sous une autre perspective, de réarticuler, au sein des sociétés politiques, le rapport entre les lois, l'opinion et les mœurs, ou encore de se figurer une éducation susceptible de former des hommes et des citoyens sachant pratiquer la liberté au niveau des transformations des sociétés modernes. Ce sont ces exigences que traversent autant le *Contrat social* que l'*Émile*.

¹²³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 127.

¹²⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 132.

¹²⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 130.

L'enjeu est en effet celui de comprendre comment *avoir une prise* sur les révolutions qui affectent l'être des hommes, ainsi que sur la charge d'instabilité et d'abus qu'elles introduisent. Cela pose notamment le problème de comprendre la nature de ces événements et de ce qui arrive aux hommes par les discontinuités qu'ils produisent. Ils semblent pouvoir être pensés comme des transformations qui affectent les hommes *de l'extérieur*, comme des événements qui se produisent ailleurs et par hasard, et investissent ensuite les hommes et leurs sociétés. Mais si l'on prête une plus grande attention au récit exposé dans la deuxième partie du *Discours*, on découvre que sous le nom de « révolutions » Rousseau cherche aussi à penser ces traits de la vie collective qui, apparus depuis la vie collective elle-même, ont transformé la nature de l'homme en ouvrant une ère nouvelle de rapports et d'expériences. Il s'agit par exemple du langage, de la famille, de la propriété ou encore de la société politique elle-même, qui, inscrits dans le cadre de ces *révolutions*, sont envisagées dans leur *absence de commencement* mais aussi dans leur *historicité*, dans ce qui les distingue à la fois de simples faits et des créations de la volonté. Par cette invention théorique, par l'idée de « révolutions », c'est alors quelque chose de l'ordre de *l'institution* que Rousseau cherche à penser. Si l'on suit cette acception, dans les révolutions, ce qui arrive aux hommes et les affecte, tout en étant *étranger* à une nature universelle de l'homme, ne vient alors pas de l'extérieur, mais il leur *revient* de leur vie ensemble. Une telle vie y manifeste alors ce qui s'est produit en elle d'apparemment irréversible et incontournable, ainsi que les discontinuités qui la caractérisent par rapport au niveau de la vie des individus isolés et des besoins naturels. Une telle manière de penser les hommes et leur existence collective ne va pas sans problèmes chez Rousseau. Elle trouve un moment de tension et de mise à l'épreuve dans la façon dont il décrit la première révolution, à savoir le passage à la société et l'institution de la famille.

2. RÉVOLUTIONS ET DIFFÉRENCIATION DES SEMBLABLES : LA DIVISION SEXUÉE DU MONDE ET LA NATURE DE LA SOCIÉTÉ

2.1. *L'âge des cabanes et l'établissement des familles : les ambiguïtés de la première société*

Dans le récit du second *Discours*, la première *révolution* capable d'affecter la nature de l'homme consiste dans ce que l'on appelle, *l'âge des cabanes*¹²⁶. Elle coïncide avec l'avènement de la première forme de vie associée des hommes, se déroulant au sein de groupes familiaux. Caractérisée par la présence du langage, de la morale et d'une première division du travail social, cette « révolution » marque le passage de ce que Rousseau appelle le « *pur état de nature* » à un état déjà *social* mais encore *pré-politique*. Il faut à ce propos prêter une attention spéciale à l'usage des mots dans le second *Discours* : Rousseau indique en effet parfois les premières formes de société par l'expression d'« état de nature »¹²⁷, et cela pour deux raisons. D'un côté, pour remarquer l'absence de la *dimension politique et juridique*, et de l'autre, pour signaler que ce qui tient la place de la « nature » *change* en suivant les transformations de l'état social. Autrement dit, c'est à partir d'une société politique que cette première société peut être vue comme un état de nature, dans lequel l'*altération de la nature* de l'homme, produite par le passage à la politique, n'avait pas encore eu lieu. Si les « révolutions » indiquent autant de points de « dénaturation » de la nature des hommes, avec le passage aux *sociétés politiques* une forme tout à fait particulière de dénaturation se présente dans la vie collective et marque une nouvelle articulation entre la nature et l'état civil.

Le passage du pur état de nature à la société manifeste dans le récit de Rousseau un trait distinctif : il naît de l'interaction entre, d'une part, le *milieu naturel et matériel* et, d'autre part, la *vie* des hommes de l'état de nature. Les transformations du climat – « des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés

¹²⁶ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, cit. p 456.

¹²⁷ Cf. par exemple J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 109, où, en résumant l'entier mouvement allant de l'état de nature à la société telle qu'on la connaît, Rousseau fait coïncider le « dernier terme » de l'état de nature avec l'institution de la propriété foncière. Cf. aussi à ce propos, Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., pp. 102 suivantes.

brulants qui consomment tout»¹²⁸ – en altérant les conditions de survie des hommes, ont suscité de la part de ces derniers des réponses diverses, de l'élaboration de techniques pour la pêche et la chasse, aux premiers développements de l'entendement, à l'établissement de premiers rapports entre eux. Dans le récit de Rousseau, qui associe l'articulation conceptuelle et la narration, une telle image de l'origine de la société doit être tout d'abord considérée dans son statut de *marque théorique*. Rousseau nous y donne à voir l'*irréductibilité* de la société à la *nature* des hommes vivant isolés : ce n'est pas de celle-ci que la société peut naître, mais d'événements qui affectent *du dehors* les hommes de l'état naturel. Dans le récit, une telle *extériorité* prend la forme d'une transformation de leur milieu vital, ce qui ne va pas sans poser de nombreux problèmes, comme nous allons le voir. En outre, par cette figure de l'avènement de la société, Rousseau commence à mettre à thème la question de la *nécessité* propre à l'état social, de ce qu'on a appelé l'*irréversibilité* de ces césures. Les changements du milieu naturel et de la conduite des individus parviennent en effet à produire un *nouvel état des choses*, de nouvelles formes d'actions, mais aussi une nouvelle nature de l'être humain. La question qui s'impose est alors celle de saisir la normativité propre à ce nouvel état de choses et de comprendre les formes de contraintes et d'orientation qui s'accompagnent à la nature humaine transformée par la première révolution.

Le point de *basculement* de ce processus de transformation consista dans la construction des premières demeures fixes – d'où le nome d' « âge des cabanes » – qui sont à la fois, dans le récit de Rousseau, la base et le signe de la « première révolution *qui forma l'établissement et la distinction des familles* »¹²⁹. Ce passage, incarné et manifesté par une transformation matérielle de la manière de vivre, ne signifia pas seulement l'avènement d'une première forme de propriété, mais il suscita aussi les « premiers développements du cœur »¹³⁰. Réunis ensemble dans une habitation commune « les maris et les Femmes, les Pères et les Enfants » partagèrent une vie ensemble « qui fit naître les plus doux sentiments qui soient

¹²⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 111.

¹²⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 113-114, moi qui souligne.

¹³⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114.

connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour Paternel »¹³¹. Les premiers rôles et les premières places furent alors ceux de mari, de femme, de père et d'enfant, distribués dans une maison où une première division du travail s'amorçait. Ces rôles caractérisèrent et déterminèrent ainsi cette petite société « d'autant mieux unie que l'*attachement* réciproque et la *liberté* en étaient les seuls liens »¹³². C'est une telle conception de la première société, fondée sur la liberté et les sentiments moraux qui unissent le couple et qui lient le père aux enfants, qui en fait une *mesure* et un *contrepoint* pour les autres formes de société. Il ne s'agit pas d'y voir la forme d'association à laquelle réduire toutes les autres. Comme nous l'avons dit, dans le conflit qu'il mène contre le patriarcalisme politique, Rousseau défend la différence propre et irréductible de la société civile et politique par rapport aux liens familiaux. Toutefois, cette première forme d'association fait ressortir des éléments de la vie collective – la *liberté* et un certain *attachement pratique et affectif* à la collectivité dont on est partie – qui tout en devant être reformulés sur « d'autres fondements »¹³³ par l'accès à une société politique, peuvent y jouer comme des points de repère et d'orientation. Nous allons montrer en effet que, chez Rousseau, la « voix de la nature » qui cherche à se faire entendre au sein de la société politique, est très souvent celle de cette « Société naissante »¹³⁴ qui « dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable (...), cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme »¹³⁵.

Bien que dans cette société commencèrent à se présenter les premières pathologies de la vie collective – notamment l'apparition de nouveaux besoins suscités par les nouvelles commodités – la pitié n'y était pas encore excessivement altérée, l'amour-propre n'y avait pas encore connu un véritable développement, et les hommes restaient liés par ce que Rousseau appelle un « commerce indépendant »¹³⁶, liant les hommes sans en entamer la liberté. Cette époque est en outre caractérisée par une transformation radicale du niveau de l'action, car « la *moralité* commençant à s'introduire dans les actions humaines » altérerait la forme

¹³¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114.

¹³² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114, moi qui souligne.

¹³³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 56.

¹³⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 118.

¹³⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 118.

¹³⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 119.

même de l'agir par des règles et des punitions¹³⁷. Ces règles, même au moment où dans chaque contrée s'établirent les premières nations, n'avaient pas toutefois la forme de Lois, au sens strict de lois politiques. Toute nation était en effet plutôt caractérisée par une unité « de mœurs et de caractère » fondée sur le *même genre de vie* et d'aliments et sur l'exposition à un même climat¹³⁸.

Si la caractérisation de la vie collective inaugurée par la sortie du pur état de nature nous offre alors des éléments clairs de distinction et de qualification de l'état civil – les rapports entre les hommes et les premiers rôles et places, les sentiments moraux, la morale et les punitions, la formation d'idées générales – ce qui reste au contraire moins articulé est la forme que prend, dans le récit de Rousseau, cette première révolution en tant que telle, ce passage entre les deux états. L'avènement de la *première révolution* est présenté en effet de deux manières différentes, qui, tout en répondant à deux logiques opposées, s'entrelacent néanmoins dans le texte. Cette révolution, qui coïncide avec la naissance de la société, se manifeste d'une part comme étant la *conclusion d'un processus d'adaptation*, d'une réponse vitale donnée par les individus isolés et indépendants de l'état de nature à un changement de leur milieu naturel et matériel. Ainsi, une *cumulation* des transformations qui s'introduisent dans leurs vies individuelles produit enfin, sous la forme du « progrès presque insensible des commencements »¹³⁹, le passage à un autre ordre des choses. Dans ce sens, alors, la nécessité qui s'impose dans la société naissante n'est rien d'autre que « de la *contingence sédimentée* »¹⁴⁰, comme l'écrivent Bachofen et Bernardi dans la note introductive au second *Discours*. Il s'agirait en somme d'un ensemble de pratiques, de modes de faire et de vivre qui, produits par des accidents, des cas fortuits, des causes externes à la nature des individus, s'agglomèrent et se cumulent dans le temps et font ainsi naître, par répétition, de nouvelles *habitudes*.

D'autre part, au contraire, le récit du second *Discours*¹⁴¹ semble chercher à penser l'avènement d'un nouvel état de choses, avec ses contraintes et sa nécessité

¹³⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 118.

¹³⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 116.

¹³⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 113.

¹⁴⁰ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 31.

¹⁴¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 113 suivantes.

propre, sous la forme d'une *rupture* qui introduit dans la continuité des transformations individuelles sédimentées dans le temps une *césure qualitative* requérant pour cela même le nom de « révolution ». La nécessité historique n'y serait pas alors simplement de la *contingence sédimentée*, elle s'enracinerait et se façonnerait plutôt dans la transformation qualitativement irréductible *de l'expérience* qu'elle produit chez les individus. Au centre de la scène, à marquer cette rupture dans l'expérience, il n'y a donc pas simplement des *habitudes* sédimentées dans le temps, mais un *ordre symbolique et pratique* irréductible au niveau individuel, qui précède et oriente les actions et la pensée des individus. La formation d'habitudes nouvelles ne suffirait pas à expliquer dans ce cas l'*irréversibilité* de la césure produite par la « révolution » ni par conséquent l'étoffe ultime de la vie sociale. Cette irréversibilité serait liée au contraire à une rupture dans l'expérience des individus, qui se fait par des normes et des orientations pratiques et symboliques qui s'imposent en elle – du langage aux formes de rapport dans les premières familles – et qui sont irréductibles au niveau strictement individuel, sans pour autant découler d'un ordre naturel ou divin transcendent.

D'une part alors, la première reconstruction, procédant par cumulation, permet de garder, au sein même de l'état social, une référence aux individus tels qu'ils sont dans l'état de nature, et notamment à une *liberté* individuelle absolue qui, si elle n'est pas le *déclencheur* du passage à la société, doit néanmoins continuer à exister en elle et à en *orienter* les institutions. Cette liberté constitue de telle sorte, comme nous allons le voir, un *fond normatif* qui excède la vie associée et qui semble s'enraciner dans la nature même de l'homme. D'autre part, lorsqu'il s'agit de penser l'avènement de la société comme tenant essentiellement à une *rupture* qui situe la vie des hommes sur un autre niveau d'expérience, l'état de nature ne devient rien d'autre que l'*image* abstraite de ce que les hommes seraient en dehors de la société, et il n'intervient pas ni dans la genèse ni dans l'orientation normative de l'état social.

La tension entre ces deux déterminations de l'avènement de la société s'enracine dans le début même du récit. Elle est produite à la fois par la manière dont Rousseau donne une forme à l'*irréductibilité* de la société à la nature humaine originaire et par la façon dont il continue à faire intervenir la référence théorique à l'*état de nature*. La référence à ce dernier et sa fonction centrale dans une théorie qui n'a pas entièrement laissé à côté l'exigence d'une fondation de la politique sur des

principes rationaux et sur la liberté absolue des individus comme sujets de droit, obligent en effet à se donner comme point de départ des hommes vivant isolés, à *qui arrive* un ensemble d'événements et de transformations culminant avec l'institution des familles. Ces événements et ces transformations se situent ainsi sur la *frontière* entre la nature et la société : d'une part, selon le récit, ils affectent des individus isolés et indépendants, en transformant leurs manières de vivre. D'autre part, toutefois, ils ne semblent pas pouvoir être conçus dans les cadres restreints de la vie individuelle isolée. Comme nous l'avons montré, dans la logique même du second *Discours*, les nouvelles manières de vivre et les nouvelles habitudes demandent, afin de pouvoir être pensées, d'introduire le niveau d'existence de la vie collective. Il s'agit de la condition qui doit être introduite pour qu'il puisse y être une *transmission* des réponses données aux changements du milieu ou celle des techniques qui y ont tiré leur origine, pour que l'idée même d'*habitude*, comme une régularité distincte du simple *instinct*, puisse acquérir un sens¹⁴². Dans ce cas, alors, les débuts de la société se trouvent *ouverts* sur ce jeu d'absence de commencement et sur ces renvois multiples entre des facultés et des pratiques en réalité *déjà* sociales, dont nous avons parlé en traitant du problème l'origine des langues.

Mais la position de l'état de nature et des individus indépendants, en étant liée à la matrice contractualiste du récit de Rousseau, semble exercer un effet *perturbateur* par rapport à cette dernière perspective. Elle retient et limite les conséquences des transformations conceptuelles du contractualisme que nous avons explorées dans les paragraphes précédents. Une telle perturbation se manifeste par les hésitations qui habitent cette partie du second *Discours*, par exemple dans le passage où Rousseau, en revenant encore une fois sur la question de l'origine des langues, écrit que « l'usage de la parole *s'établit* ou se *perfectionne* insensiblement dans le sein de chaque famille »¹⁴³. Celle qui est présentée ici comme une alternative est en effet, à la rigueur, une opposition entre deux thèses contradictoires : soit en effet le langage est né avec la société, avec la première révolution coïncidant avec l'institution de la famille, soit il s'est formé avant, chez les individus isolés exposés aux changements de leur milieu, pour ensuite se perfectionner insensiblement dans la première société, c'est-à-dire la famille.

¹⁴² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 103.

¹⁴³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 115.

Les impasses qui surgissent ainsi dans la conception rousseauiste de l'avènement de la société, se manifestent dans la difficulté même d'*en faire un récit*, de raconter « le progrès presque insensible des commencements »¹⁴⁴, si celui-ci se donne simplement dans la forme d'une cumulation : cumulation de contraintes matérielles et du milieu vital, des réponses que les individus isolés ont données à celles-ci et qui, s'associant les unes aux autres, ont produit de nouvelles habitudes et manières de vivre. Même si cela ne se fait pas sur la base de la nature humaine originaire mais de « causes étrangères » qui l'affectent du dehors, dans ce passage du second *Discours*¹⁴⁵ c'est quand même toujours à partir d'individus isolés que l'on voit émerger les premières techniques, les premières formes de langage, les premiers rapports mutuels entre les hommes, auxquels l'institution de la famille donnera *ensuite* une forme.

La tension théorique se *condense* alors toute dans le point de cette institution, la famille, de cette première révolution, signalée par l'apparition d'un autre régime d'expérience, à la fois en *continuité* et en *discontinuité*, dans le récit, avec tout ce qui est arrivé et tout ce qui a été fait par les individus indépendants. Ce qui y trouve une mise en forme, une orientation pratique et symbolique, c'est en effet à la fois *social et pas social*, provenant d'individus *isolés*, mais aussi d'une *dénaturation* qui a commencé à en affecter la nature. D'un tel enchevêtrement, la famille et les rapports entre les sexes sont à la fois le symptôme et le lieu théorique de mise en forme et de fixation. La fonction assignée par Rousseau aux femmes, celle d'être gardiennes de la voix de la nature et des mœurs de la société, est ainsi prise dans ce même enchevêtrement, que l'attribution d'une telle fonction assigne à une place déterminée et fixée au sein de la vie collective. Cette vie, alors, dans le récit qui nous livre Rousseau, se trouve à avoir un fondement beaucoup moins clair et net de ce que la construction théorique du discours souhaiterait. On reste pris entre l'*avènement historique* de la société et la *fondation* rationnelle du corps social donnant une place centrale aux individus dans leur liberté absolue.

On reconnaît de telle manière chez Rousseau l'existence de *deux dispositifs de pensée*, le contractualisme et une première pensée de l'histoire de la société, qui entrent en friction et se confrontent l'un avec l'autre. Les tensions produites par

¹⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 113.

¹⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 110-113.

une telle dynamique sont aussi celles engendrées par le deuxième dispositif, qui est encore en train de se façonner et de se formuler et qui, pour cette raison, est lui-même directement pris entre différents concepts (société, espèce, peuple, par exemple) et différentes opérations théoriques (de la lecture des récits de voyage à la conceptualisation de la réalité qui échappe à la nature et au contrat, à la pratique de certains concepts, comme celui de « révolution »). La difficulté dans laquelle Rousseau se trouve est alors celle qui caractérise de manière spécifique sa propre *altération du contractualisme*, par laquelle il en pousse la doctrine jusqu'à son point le plus extrême de *révision conceptuelle*, sans toutefois y sortir entièrement. La référence à l'état de nature et, plus précisément, la nécessité de faire une place logique à la position absolue des individus dans leur liberté, demeurent chez lui et engendrent les tensions que nous avons commencé à indiquer.

2.2. Différenciation naturelle et sociale des sexes : le problème de la relation de maternité

L'institution dans laquelle consiste cette première révolution, à savoir « l'établissement et la distinction des familles »¹⁴⁶, recueille et manifeste le travail théorique et narratif autour de ces points difficiles. On vient de voir ceux qui surgissent de la conception rousseauiste de l'avènement de la société et de l'ordre des choses qui s'inaugure avec elle. Mais d'autres points de cumulation de tension sont repérables dans le texte. Ils se disposent notamment autour de l'idée d'*individu* et des différences qui s'imposent entre les individus, en compliquant l'image de leur isolement et de leur indépendance originaire et fondatrice. La conception de la famille, et notamment celle de la différenciation des sexes qui l'accompagne, constituent l'espace à la fois de cette complication et du surgissement des tensions conceptuelles qui habitent le contractualisme de Rousseau. Il s'agit d'un passage notamment important par rapport au sujet que nous analysons ici : on y est en effet confrontés à une expérience de pensée singulière, celle que Rousseau a élaborée afin de rendre compte de l'existence d'une distinction *sociale* entre les hommes et les femmes qui semble toutefois porter le *social*, tel qu'il le pense, jusqu'à son point de tension maximale.

¹⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114.

Plus précisément, ce qui caractérise sa manière de figurer les rapports entre les hommes et les femmes est le fait d'avoir situé la différenciation des sexes à la fois dans *l'état de nature* et dans *l'état social*. Au sein de ce dernier, une telle différenciation s'engendre à partir d'une première forme de distinction des modes de vie et de division du travail : « ce fut alors – écrit Rousseau – que s'établit la première différence *dans la manière de vivre des deux Sexes*, qui jusqu'ici n'en avait eu qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'*accoutumèrent* à garder la Cabane et les Enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune »¹⁴⁷. Le processus de différenciation sociale des sexes est donc ancré par Rousseau dans cette différenciation des tâches et des lieux matériels. Leur différence est tout d'abord celle qui s'instaure entre leurs modes de vie. Il faut remarquer qu'à partir d'une telle césure, les deux sexes ne vivent plus de la même manière, et ils ne sont donc pas *exposés de la même manière* aux événements qui affectent la vie collective ni aux processus de socialisation, ou bien de dénaturation, qui la traversent. Le corps même, avec ses fonctions, ses potentialités différentes, sa force et ses besoins, est réinvesti par cette socialisation et chargé de normes et de significations qui tirent leur origine de l'avènement de la société et de la distinction sociale des manières de vivre au sein des familles¹⁴⁸.

Toutefois, la différenciation entre les sexes n'est pas, dans le récit du second *Discours*, un produit exclusif de l'avènement de la société. Elle se manifeste déjà dans l'état de nature, bien qu'aucune différence dans les modes de vie des hommes et des femmes ne la signale, jusqu'au point où l'on se demande à quoi elle tient alors et pourquoi elle n'y est pas tout simplement effacée par Rousseau dans son geste de *purification* de l'état de nature. On pourrait dire que cette distinction recoupe tout simplement celle entre une sexuation du corps et une différenciation sociale des tâches, des rôles, des significations et des valeurs attribués aux hommes et aux femmes – il s'agirait alors dans ce cas de la distinction qui est restituée par le couple *sexe et genre*. Ce qui est toutefois important d'observer ici c'est d'abord le fait que Rousseau valorise, parmi toutes les différences touchant les corps, celle qui concerne la sexuation. Elle est valorisée d'une façon spécifique puisque, dans son récit, à la différence d'autres distinctions, elle soulève tout de suite, déjà au sein de

¹⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114, moi qui souligne.

¹⁴⁸ Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 378.

l'état de nature, le problème des *rappports* entre les hommes et les femmes et entre les femmes et les enfants. Il ne s'agit pas simplement alors de l'existence d'une *différence*, mais de celle d'une *relation* entre les individus, dans laquelle leur différence se manifeste. Plutôt alors qu'une distinction nette entre les corps sexués et les rôles, on se trouve confrontés à un *enchevêtrement* difficile à démêler. Il s'agit du point dans lequel le récit même de Rousseau fait apparaître une dimension *relationnelle* qui ne parvient pas à être éliminée de l'état de nature.

Nous avons précédemment analysé les critiques de Rousseau à l'image de l'homme naturel dessinée par les contractualistes et, plus précisément, aux théories de Locke sur la naturalité des rapports familiaux. Le défi que Rousseau relève dans son récit de l'avènement de la société est celui de décrire l'état de nature comme étant le *degré zéro* des relations et des facultés que nous attribuons généralement aux êtres humains, afin de parvenir à saisir les traits du *pur individu*. Pour cette raison, la distinction des manières de vivre entre les sexes, les normes qui règlent leurs rapports réciproques, l'amour conjugal et les facultés mentales qui le rendent possible, sont soustraits à l'état de nature et situés dans la « société naissante ». Mais la différence des sexes fait *obstacle* à ce mouvement de réduction et de purification : un trait de cette différence semble excéder l'état social et s'enraciner dans le pur état de nature, où elle différencie des individus semblables et en traverse le corps. C'est alors l'idée d'*individu* qui trouve par là même une différenciation et une complication interne : il y apparaît en effet que pour penser les individus il faut penser aussi *leur venue au monde* et leur première existence dans ce-ci. Ce que nous avons appelé un *surplus dans la théorie et dans le récit* déplace ainsi, de l'intérieur, la doctrine contractualiste et l'idée d'être humain qui se forgeait en elle. L'individu dont Rousseau recherche les traits minimaux se montre alors ici comme un individu qui est né, qui a été *mis au monde* et y a été maintenu. C'est une telle complication de l'idée d'individu qui représente l'expérience de pensée ouverte par les textes de Rousseau, et qui surgit *par contre-coup* au point le plus extrême de radicalisation de l'idée d'état de nature et de réduction au minimum des déterminations attribuées aux individus en tant que tels.

Selon la logique contractualiste que Rousseau purifie dans le second *Discours*, dans un tel état, la nature se chargeant de tout – de la nourriture aux abris des hommes – et les êtres humains vivant isolés, aucun lien ne devrait s'établir entre eux. Toutefois, comme l'observe Althusser dans son cours, si aucun besoin ni

nécessité poussent les hommes à vouloir rencontrer d'autres hommes, il ne va pas de même dans les rapports entre les hommes et les femmes¹⁴⁹ : « effectivement l'homme n'a pas besoin de l'homme, mais l'homme a sans doute besoin de la femme »¹⁵⁰ – et cela non pas seulement pour l'homme qui veut satisfaire un besoin sexuel, comme le dit le commentaire d'Althusser, mais aussi pour tout être humain, afin de pouvoir venir au monde. Il s'agit ici pour Althusser d'un moment où la conceptualisation rousseauiste de l'état de nature touche à des *difficultés* que le texte cherche à contourner, mais sans y parvenir entièrement. Elles prennent notamment la forme de l'émergence de cette distinction irréductible entre les hommes et les femmes, et plus précisément de l'établissement d'un *rapport non-rapport* entre eux, dans la figure paradoxale d'un lien qui ne soit pas tel, qui n'entame pas la position absolue, dans l'état de nature, des individus isolés et indépendants¹⁵¹. Rousseau se trouve ainsi exposé à la difficulté d'établir, là où il devrait y avoir la plus complète absence de liens entre les êtres humains, deux formes minimales de rapport : d'un côté, entre les hommes et les femmes, et, de l'autre, entre ces dernières et les nouveaux-nés. Pour cette raison, puisqu'elle s'impose à partir de ces formes minimales de rapports qui ne cessent pas de se présenter même au sein du pur état de nature, on peut dire que la différence des sexes est à proprement dire, dans le récit que Rousseau nous livre ici, *la seule différence* qui s'impose dans l'état de nature. En tant que telle, elle met à l'épreuve, comme Althusser le remarquait, l'idée même d'état de nature, et nous ajoutons, celle d'individu aussi.

L'image des rapports entre les sexes établis au sein de l'état de nature nous donne alors des indices importantes sur le dispositif de pensée de Rousseau, parce qu'elle est produite par l'effort de *distinguer*, dans le point où il semble le plus difficile, peut-être même impossible, le pur état de nature du premier état social. L'opération de Rousseau tourne autour de la distinction du *physique* et du *moral* dans l'amour, de l'amour de l'état de nature de celui qui émerge avec l'institution

¹⁴⁹ Cf. Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 166.

¹⁵⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 140.

¹⁵¹ Comme le remarque Carole Pateman, ce problème se retrouve aussi chez d'autres contractualistes, qui ne parviennent pas à penser les individus de l'état de nature sans introduire, *dans leurs mêmes écrits*, des formes plus ou moins articulées de rapports entre les hommes et les femmes ou entre les femmes – dans leur statut de mères – et leurs enfants.

des familles¹⁵². Le premier est posé comme un besoin, qui s'impose également aux hommes et aux animaux, et comme un désir dépourvu de toute représentation. Dans un tel amour, l'autre n'est pas l'objet d'un choix, et même la possibilité mentale de le reconnaître, une fois le besoin satisfait et le désir éteint, n'est pas concevable pour des individus de l'état de nature. Au contraire, « le morale est ce qui *détermine* ce désir et le *fixe* sur un seul objet »¹⁵³, ce qui donne un certain ordre aux relations entre les hommes et les femmes et ce qui ouvre en même temps, en sollicitant l'imagination et en la dirigeant sur un seul objet¹⁵⁴, la possibilité de l'excès, de la faute ou de l'abus dans la pratique même de l'amour. L'amour, et notamment l'amour conjugal, adressé à quelqu'un que nous sommes à même de reconnaître dans sa singularité, fait ainsi surface dans l'état social, parce que des normes et des idées y apparaissent qui décrochent les individus de la spontanéité de l'amour physique¹⁵⁵.

Une telle dimension morale et mentale est absente des rapports entre les sexes de l'état de nature. Afin de penser une liaison entre des individus qui sont par principe « sans liaisons »¹⁵⁶, Rousseau doit en effet lui ôter tout ce qui pourrait en faire un *rapport*, afin de pouvoir réduire une telle liaison à une simple *rencontre*¹⁵⁷. Surtout, il s'agit de lui enlever *toute dimension temporelle*, que ce soit dans la forme de la *durée* des relations ou dans celle de la *conscience de l'avenir* qui permettrait de rechercher l'autre après une rencontre ponctuelle ou de se figurer les effets possibles des rapports sexuels¹⁵⁸.

L'élimination d'une telle dimension temporelle bute toutefois notamment sur une difficulté, celle d'articuler l'*objet nouveau* que le second *Discours* fait apparaître¹⁵⁹, à savoir l'idée d'un individu dont il faut penser l'engendrement, la venue au monde et la première existence dans ce-ci sans introduire des *rapports naturels* liant les

¹⁵² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 100.

¹⁵³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 100.

¹⁵⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 100.

¹⁵⁵ Les adultères, ou les avortements, ne sont alors – écrit Rousseau – que l'autre face du devoir d'éternelle fidélité ou des lois de la continence. L'émergence de la dimension normative est aussi celle de la possibilité de la faute, de l'abus ou de l'excès, d'autant plus si les normes ne sont pas ajustées à la nature des rapports et à l'état de la société – Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 102.

¹⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 102.

¹⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 85.

¹⁵⁸ Cf. Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p.169.

¹⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 85-86.

enfants à leur parents, comme Locke le faisait. C'est une telle question qui pose problème à la construction théorique et au récit de Rousseau et qui se manifeste notamment dans la manière dont il cherche à penser, dans le second *Discours*, le rapport qui lie les *individus à leurs mères* au sein de l'état de nature. C'est en effet une telle relation, plus encore de celle entre les hommes et les femmes dans leurs rencontres, qui est difficile à expliquer dans les cadres du contractualisme. Elle nous révèle ainsi clairement la *tension* qui traverse la conception rousseauiste de l'individu, prise entre l'affirmation d'une indépendance absolue et l'effort de rendre compte du fait que les individus sont mis au monde et y sont préservés.

Comme nous l'avons vu, l'originalité de la réflexion de Rousseau dans le second *Discours* (qui ne sera pas reprise avec la même radicalité dans ses textes successifs), tient au fait qu'y se trouve affirmé non seulement le caractère social du rapport de paternité, mais aussi – jusqu'à un certain point – celui du *lien de maternité*. Les idées et les pratiques nées de la vie sociale s'inscrivent dans le rapport entre la mère et ses enfants : la transmission du langage de la part de la mère et même l'« amour maternel » ne peuvent pas être expliqués – si l'on se tient au thèse du second *Discours* – en les référant à la nature de l'homme dans l'état de nature¹⁶⁰. Toutefois, la socialité du rapport de maternité n'est pas entièrement posée par Rousseau. On le constate par exemple dans le passage du second *Discours* dans lequel il écrit que, *au sein de l'état de nature*, « la mère allaitait d'abord ses Enfants *pour son propre besoin* ; puis *l'habitude les lui ayant rendus chers*, elle les nourrissait ensuite pour le leur »¹⁶¹. Rousseau se trouve à présupposer ainsi, à fondement du rapport entre les mères et les enfants, un *besoin naturel*, celui que la mère aurait de les allaiter, en renvoyant de telle manière ce rapport, dans son origine ultime, à l'état de nature. Dans ce geste il se rapproche ainsi des autres contractualistes, mais à un détail près, qui s'avère important afin de saisir la logique à l'œuvre dans sa conception des rapports entre les sexes ainsi que les lignes du conflit théorique suscité par ses thèses. Rousseau en effet ne pose pas la *forme* de la *relation* entre la mère et les enfants comme naturelle, en la fondant par exemple sur un *amour maternel naturel* inscrit dans la nature des femmes. Il persiste au contraire dans sa démarche de réduction des déterminations fondamentales attribuées aux individus, en les dépouillant dans ce cas aussi d'un sentiment qui assurerait d'entrée de jeu la

¹⁶⁰ Cf. P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., pp. 152 suivantes.

¹⁶¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 86.

forme de la relation maternelle. Ce que Rousseau cherche à faire c'est alors plutôt d'introduire, même dans le pur état de nature, une *temporalité* qui puisse faire d'un *besoin* posé comme naturel une *habitude* qui détermine la conduite de certains individus. L'affect à l'égard des enfants ne serait pas dans la nature des individus, mais il serait quelque chose qui leur arrive, qui arrive à chaque individu – à chaque femme – ayant mis au monde un enfant. La relation entre les mères et les enfants se forme ainsi par cumulation de gestes qui façonnent une habitude chez les individus de l'état de nature.

On reconnaît ici la même opération théorique que nous avons mis en lumière dans le paragraphe précédent et qui tourne autour de ce délicat concept d'*habitude*. Il s'agit de l'effort de penser une *contrainte* qui ne soit pas une conséquence logique des qualités des individus, et qui soit en même temps strictement individuelle – et dans ce sens *pré-sociale* – et produite par la répétition de gestes individuels qui façonnent ainsi une habitude. En dépouillant l'amour maternel de son caractère naturel, Rousseau recherche, à la différence des autres contractualistes, une *nouvelle forme* de nécessité et de contrainte à la base des rapports entre mère et enfant et à la base même d'une idée d'individu qui intègre le problème de sa venue au monde et de sa première existence dans ce-ci. Toutefois, par un deuxième mouvement, Rousseau *renvoie* ces contraintes et cette nécessité au *pur état de nature*, il les pense en dehors de la vie sociale et de son ordre symbolique et pratique.

Ainsi, après avoir *fragilisé* l'évidence du rapport entre la mère et les enfants, et l'idée même d'un individu naturellement indépendant et consistant en soi, il les fortifie à nouveau en renvoyant les racines à l'état de nature. L'idée d'individu, dans ses caractères minimaux du pur état de nature, s'ouvre d'abord au problème d'y introduire la relation de maternité. Toutefois, la façon de concevoir cette dernière comme étant un lien qui arrive et s'impose à certains individus *déjà* dans l'état de nature, et qui *assure* de cette sorte *naturellement*, d'une manière *pré-sociale*, la naissance et la survie des individus, abolit enfin l'idée que les individus soient, dans une telle relation, structurellement *exposés* aux rapports, à leur aléas et accidents, à des conduites qui peuvent être bonnes ou mauvaises. On revient ainsi enfin, après un tel détour, à retrouver à nouveau l'idée d'un individu indépendant comme fondement ultime de l'être humain, qui intègre en soi une relation non-relation de maternité et naissance.

Un tel geste a plusieurs conséquences. En premier lieu, en déplaçant l'origine première du lien entre mères et enfants dans l'état de nature, Rousseau l'assigne à un fond pré-social et immédiat, qui *le différencie du lien de paternité*. Une telle différence entre maternité et paternité travaillera en profondeur la réflexion rousseauiste, et constituera en outre l'un des axes principaux autour duquel tourneront les reprises et les critiques successives de ses thèses sur la « place des femmes ». Elle s'accompagne en effet à une différenciation qui touche directement les individus déjà dans l'état de nature et qui donc semble les *exposer différemment*, dans le récit, à l'avènement de la vie collective, aux normes, aux idées et aux liens qui se forment en elle.

2.3. Différencier les semblables et les égaux

L'idée d'un individu absolument indépendant, mais dont on cherche aussi à penser la naissance et la première existence dans le monde, soulève ainsi des difficultés qui nous donnent une mesure des défis théoriques auxquels Rousseau se confronte dans le second *Discours*. Et cela notamment à partir de la question qu'on vient d'indiquer, celle des différentes *positions* à partir desquelles les individus se trouvent exposés aux changements de la vie collective et auxquelles ils sont assignés aussi par de tels changements.

On s'aperçoit en effet rapidement que, dans le récit de Rousseau, les nouveaux ordres de choses qui s'établissent à la suite des révolutions ou des césures profondes de la vie sociale sont aussi des *ordres de places et de fonctions*. Et en dernière analyse, comme nous allons le voir, les ordres des choses deviennent aussi des *ordres des personnes*. C'est ce que le récit nous dit, dès lors qu'il fait coïncider l'avènement de la société avec une première division du travail entre les femmes et les hommes et une assignation des unes et des autres à des lieux et des tâches différentes. On y reviendra ensuite, mais il faut ici remarquer que, dans le récit de Rousseau, cette distinction – qui ouvre la vie sociale et la différenciation de places qui la caractérise – présente un trait tout à fait particulier. Elle est posée à la fois comme une distinction symbolique et sociale de places, de tâches et de fonctions, mais aussi comme une qui *engage directement le corps* et qui englobe ainsi une différenciation aperçue comme n'étant pas entièrement sociale. La distinction de

places et de fonctions qui caractérise l'ordre social se fait ainsi en premier abord sur ce point de *décrochage* du social et du non-social, de ce qui se présente dans la vie collective comme étant un donné avec lequel composer. Il faudra alors comprendre, dans l'analyse du débat sur la place des femmes, quelle expérience de pensée des rapports sociaux peut naître de la position d'un tel enchevêtrement au fond même de la vie associée.

Le lien entre l'ordre des choses et l'ordre des places et des fonctions se manifeste aussi au tout début du *Discours*, où, en parlant des transformations advenues entre l'état de nature et l'état social, Rousseau écrit que « il n'est pas concevable que ces premiers changements, par quelque moyen qu'il soient arrivés, aient *altéré* tout à la fois et de la même manière tous les Individus de l'espèce »¹⁶². Les événements qui affectent les individus *ne leur arrivent pas de la même manière*, de telle sorte qu'ils se trouvent *altérés* différemment et positionnés dans le monde et dans la société d'une façon différente. Les hommes donc, qui seraient « naturellement (...) égaux entre eux »¹⁶³ dans l'état de nature, selon le concept pur d'individu, doivent être pensés, déjà au sein de cet espace problématique situé entre la nature et la société, comme *différenciés* par les événements et dans leur exposition à ceux-ci.

On trouve alors en acte, chez Rousseau, un double mouvement, qui le porte d'abord à radicaliser l'idée d'*individus semblables* pour ensuite élaborer une nouvelle conceptualisation des différences qui s'imposent entre les individus. En effet, comme Lévi-Strauss le remarque, l'un des gestes les plus originaux de Rousseau a été celui de donner un sens et une intention nouvelle à l'idée d'êtres « semblables », en mettant en cause l'évidence même de la distinction entre les *hommes et les animaux*. Rousseau reconnaît en effet des expériences – celles où il y a l'activation de cette faculté à la fois naturelle et sociale qui est la *pitié* – dans lesquelles l'homme s'éprouve semblable aux animaux, un *vivant* parmi les vivants. Ces expériences sont, plus profondément, le signe du fait que la différence entre les hommes et les animaux ne soit pas *donnée d'entrée de jeu* ni inscrite dans une nature humaine atemporelle : si les hommes deviennent des hommes seulement dans et par l'avènement de la société, et si cette dernière est posée comme étant le produit d'événements *contingents*, alors la différence entre les hommes et les animaux ne

¹⁶² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 52.

¹⁶³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 52.

peut que porter en elle une telle contingence. C'est ainsi que – écrit Lévi-Strauss – par une telle radicalisation du concept d'êtres semblables, Rousseau se trouve à « mettre l'homme en question », à nier une « transcendance de repli » et de principe de l'être humain par rapport à tous les autres êtres, que l'humanisme cherchait à assurer¹⁶⁴. Il s'agissait d'abord, comme le souligne Lévi-Strauss, d'un geste théorique manifestant la recherche d'un *savoir* de type nouveau, à même de nous faire voir ce que nous sommes au-delà des préjugés que nous avons sur les continuités et les discontinuités entre nous et ceux que nous posons comme des « autres »¹⁶⁵.

En même temps, par un geste spéculaire, né du même bouleversement de la tradition philosophique contractualiste, Rousseau se trouve à réintroduire des *différences* à partir de cette base de similitude radicale. Il s'agit de différences qui ne sont pas données d'emblée ni inscrites dans la nature atemporelle de l'homme et des choses, mais qui s'établissent à partir des événements contingents qui affectent les hommes et en *diversifient les genres de vie*¹⁶⁶. Le fait d'avoir posé le pivot théorique de l'avènement de la société non pas dans la nature de l'homme mais dans ces *événements* « externes » qui l'affectent, a fait ainsi émerger le problème d'introduire, dans l'idée d'individus égaux et semblables, celle de leur différenciation dans et par de tels événements. À savoir, cela a suscité le problème de donner une place au fait que la perception et la détermination même de ce qui est posé comme étant « semblable » *varie* selon les changements qui affectent les sociétés et les manières de vivre des hommes. Les lignes de continuité et de rupture entre les êtres semblables se *retracent* ainsi avec les transformations contingentes mais irréversibles qui en affectent la nature. Il s'agit de ce qui arrive aux origines de la société, lorsque – selon le récit de Rousseau – les êtres humains se différencient des animaux et, en même temps, les hommes se différencient des femmes, par la diversification de leur modes de vie réciproques.

En posant la question d'une *normativité* irréductible à la nature et au contrat, celle qui caractérise les nouveaux *états de choses* manifestés par de tels événements,

¹⁶⁴ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », cit., p. 50.

¹⁶⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », cit., p. 50 ; p. 53.

¹⁶⁶ Cf. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », cit., p. 50.

Rousseau se trouve ainsi confronté au problème de donner un sens aux formes de normativité et d'ordre social qui président la différenciation des individus et l'organisation des places et des fonctions auxquelles ils sont assignés. Si dans l'*état de nature* et dans l'espace politique du *contrat* les individus sont posés comme égaux et semblables, dans l'ordre symbolique et pratique de la vie sociale des différences entre eux se manifestent qui demandent à être comprises et pensées.

Un premier effet de cette perspective consiste dans l'introduction de l'idée de « inégalité d'institution »¹⁶⁷, définie par différenciation par rapport à une *inégalité physique*, qui concerne notamment le corps – l'âge, la santé, la force – et certaines qualités de l'esprit. L'*inégalité d'institution*, dite aussi *morale ou politique*, naît au contraire de la vie sociale et indique notamment les différents statuts sociaux – les riches, les puissants, les plus honorés – qui sont forgés au sein de la vie collective, par ses changements et transformations, notamment liés à l'avènement de la propriété¹⁶⁸. Ces différences ont tendance à devenir des inégalités illégitimes dès lorsqu'elles impliquent un différentiel d'autorité et de liberté et distribuent les individus entre ceux qui obéissent et ceux qui commandent¹⁶⁹.

L'inégalité d'institution n'est pas donc le simple *produit du donné brut* du corps et des qualités individuelles. En passant par une forme de *convention*, cette inégalité n'est ni un simple fait – elle est « établie ou du moins autorisée par le consentement des Hommes »¹⁷⁰ – ni le simple effet d'un contrat entre volontés. Au contraire, elle le *précède* et, comme le soutient ici Rousseau, elle conditionne aussi l'*entrée historique* dans la politique du contrat, qui se fait sur l'initiative et à l'avantage des riches et des puissants¹⁷¹. Cette inégalité instituée est alors quelque chose sur quoi une telle politique se trouve à devoir *travailler* au moment où, en visant la liberté du peuple et des individus, elle revient sur son avènement et sur une origine qu'elle ne maîtrise pas entièrement.

¹⁶⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 104.

¹⁶⁸ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 63.

¹⁶⁹ Somme toute, alors, elle « consiste dans les différents Privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres », des *privilèges* dépendant en général d'une sorte de convention, et que l'établissement de la propriété et l'apparition même du droit ont historiquement contribué à fixer, à défendre et à perpétuer dans le temps – J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 64 ; Cf. aussi *ibidem*, p. 148.

¹⁷⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 126-127.

¹⁷¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 125.

Par l'introduction de cette idée d'inégalité instituée, il s'agit alors pour Rousseau d'offrir un outil conceptuel soutenant un tel travail d'articulation. On y *redouble* en effet le geste de problématisation de l'état de nature en cherchant à montrer que « entre les différences qui distinguent les hommes, *plusieurs passent pour naturelles* qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la Société »¹⁷². Il y a des différences qui passent pour naturelles et qui, comprises comme telles, sont convoquées afin de justifier une certaine organisation des rapports d'obéissance et de commandement, qui sont en réalité le produit de la vie en société et de ses règles et modes de vie. Selon le même mouvement qui caractérise la problématisation de l'état de nature et qui cherche à le dépouiller de tout contenu positif, dans ce cas aussi Rousseau revient sur la distinction entre inégalité d'institution et inégalité physique pour enlever à cette dernière la plupart de son *épaisseur* et de sa substance. Si l'inégalité physique dérive des différences factuelles qui se donnent entre les corps des individus, ou entre leurs facultés spirituelles, Rousseau se demande ici combien d'entre elles ne soient pas en réalité produites par la vie sociale : la force ou la faiblesse d'un corps, remarque-t-il, dépendent moins de sa constitution individuelle originaire que de la manière dont un individu a grandi et a pu mener sa vie. Il en va de même, ajoute Rousseau, pour les différences qui touchent les esprits, qui naissent d'un différentiel d'éducation mettant « de la différence entre les Esprits cultivés, et ceux qui ne le sont pas »¹⁷³. Le fond d'une inégalité et d'une différence posée comme « donnée » n'est pas entièrement éliminé, mais c'est seulement de l'interaction entre des différences données d'entrée de jeu et celles qui naissent de l'éducation et des modes de vie qui s'impose dans la vie sociale la détermination du *rang* et du *sort* de chacun : « c'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développés par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus *permanentes* dans leurs effets, et

¹⁷² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 103, moi qui souligne.

¹⁷³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 104. On peut d'ailleurs remarquer au passage qu'un tel argumentaire, qui mobilise l'idée d'une inégalité d'institution parvenant à toucher des différences entre les corps ou entre les esprit, sera repris et retravaillé au sein du débat sur la place des femmes et sur les raisons de leur assignation à la sphère domestique. Cf. par exemple Fanny Raoul, *Opinion d'une femmes sur les femmes. Présenté par Geneviève Fraisse*, Le Pré Saint-Gervais, Le passager clandestin, 2011.

commencent influer dans la même proportion sur le *sort* des particuliers »¹⁷⁴. Le sort de chacun, qui devient aussi un *ordre des personnes*, est alors le produit d'une *combinaison* et d'une *fixation* des différences.

Par ces remarques, Rousseau réduit tellement l'épaisseur du concept de pure inégalité physique, qu'il semble en faire un simple point logique de distinction, le *contrepoint* permettant de mieux saisir les différences instituées en tant que telles. Ce geste est significatif, pour autant qu'on le comprenne dans le sens qui lui est propre : il ne s'agit pas de *dénoncer* par-là l'illégitimité de toutes les différences – voire même, comme l'écrit Rousseau, des inégalités¹⁷⁵ – existant dans la vie sociale et tirant leur origine de celle-ci. Le défi théorique de penser, dans le cadre du contractualisme, les différences ou les inégalités d'institution ne trouve pas une formulation et une résolution si simple. Comme le révèle la fin du second *Discours* – où le problème de l'inégalité et de sa légitimité revient explicitement¹⁷⁶ – la question qui s'impose ici à Rousseau est plus fine et moins attendue. Ses textes portent en effet la *marque* de la reconnaissance difficile de différences qui, nées de la vie collective, ne semblent pas pouvoir être ni *contournées* ni *supprimées*. Le problème, qui circule de la surface assumée des son discours jusqu'à ses profondeurs les moins maîtrisées, est alors celui d'avoir affaire à ces différences qui ne semblent pas pouvoir être considérées simplement comme des inégalités illégitimes et arbitraires devant être supprimées au sein d'une société d'individus libres, voire neutralisées conceptuellement par l'idée même d'individu¹⁷⁷.

¹⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 122, moi qui souligne.

¹⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 148.

¹⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 148.

¹⁷⁷ Dans *Contrat Social* on reconnaît qu'un premier lieu d'émergence des différences est significativement lié à la fonction de *gouvernement* : quant à ceux qui gouvernent, aux magistrats, qui ne sont pas les représentants de la volonté générale, mais ceux qui se chargent de son application, des différences entre les *qualités* des individus font à nouveau surface et deviennent politiquement importantes. Si par rapport à l'expression et à l'émergence de la volonté générale les différences de *statuts* entre les individus doivent donc être réduites et maîtrisées, elles comptent et sont valorisées dans l'administration, jusqu'au point d'une préférence exprimée par Rousseau pour l'*aristocratie du gouvernement*, à savoir, pour un gouvernement géré par les meilleurs dans le peuple. On peut aussi remarquer qu'existe dans le *Contrat social* un deuxième lieu d'émergence d'un *différentiel impossible à résorber* dans la forme abstrait d'individus libres et égaux. Il concerne à nouveau la vie politique, pour autant qu'elle ne se tient pas entièrement dans l'expression d'une volonté générale de la part des citoyens dans leurs individualité, mais qu'elle déborde dans le jeu entre les mœurs et la loi dont nous avons commencé à parler. Il

En suivant une telle perspective, aussi dans son développement au sein du *Contrat social*, on reconnaît que la question des différences entre des *individus semblables et égaux* – notamment celles de statut, de richesse, de puissance – demande plutôt à élaborer un critère permettant de tracer une distinction entre les différences légitimes et les différences illégitimes. Autrement dit – même s’il ne s’agit pas de la sémantisation de Rousseau, qui utilise au contraire les deux termes comme synonymes¹⁷⁸ – il s’agit de pouvoir distinguer les *différences* des *inégalités*. Si l’on se tient au deuxième livre du *Contrat Social*, comme le remarque Bruno Bernardi, on peut conclure que ce critère est donné par la *participation à la vie politique* et à *l’expression de la volonté générale* : les différences sont illégitimes si elles ne permettent pas que chaque citoyen puisse également y participer¹⁷⁹. Puisque « la force des choses tend toujours à détruire l’égalité »¹⁸⁰, ces différences doivent alors être réglées et contrôlées, par la législation elle-même, qui revient de telle manière sur les *formes historiques de son avènement* et les retravaille, afin de garantir l’exercice de la liberté des individus, à savoir leur participation à la volonté générale.

C’est ainsi que la question de l’origine et des fondements de l’*inégalité* parmi les hommes abordée par le second *Discours* révèle son sens et sa portée ultime, ainsi que les tensions qui la traversent. L’idée d’*individus également libres*, posée comme fondement et comme orientation de toute politique menée par un peuple

s’agit de la figure du *législateur*, qui fait son apparition dans le deuxième livre du *Contrat social* (II, VII). Il exprime cette fois-ci une différence sous la forme d’une *excentricité par rapport au peuple* et à sa volonté. Cette excentricité, qui fait du législateur un étranger, se situe pour cette même raison sur les *frontières de la politique*, et en révèle un *excès* par rapport à elle-même, l’excès du peuple par rapport à son identité et ses pratiques identitaires [Cf. Bruno Karsenti, *Moïse et l’idée de peuple*, cit., pp. 11-58, et notamment, pp. 21-22]. La différence qui y s’exprime est celle d’un *autre type de regard* sur la vie collective, qui est aussi celle d’un différentiel d’*autorité*, et non pas de pouvoir, qui peut avoir lieu au sein d’une telle vie. C’est ici, dans et par la figure du législateur, que le jeu entre la volonté générale d’un peuple et ses mœurs, son histoire et la nécessité contingente qui se présente en elle peut se manifester en révélant que la fondation rationnelle des principes du droit politique ne dit pas tout de la politique moderne. La différenciation qui y se manifeste touche alors à la fois cette politique et les possibilités d’action que les individus ont en son sein. Ce qui la caractérise est un enchevêtrement singulier – que nous verrons opérer aussi dans la figure complémentaire à celle du législateur, c’est-à-dire l’*instituteur* de l’*Émile* – qui lie ensemble les différences de *qualités*, presque de nature, propres à l’individu législateur, et la différence de la *fonction spécifique et excentrique* qu’il remplit et manifeste. Cf. *infra*, 4.3.5.

¹⁷⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, cit., p. 52.

¹⁷⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., II, XI, pp. 91-93 et III, V, pp. 107-109 ; Cf. aussi Bruno Bernardi notes à J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., p. 216.

¹⁸⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., II, XI, p. 92.

libre, y rencontre une complication spécifique, qui ouvre le discours de Rousseau sur l'articulation difficile entre la nature, les mœurs et la loi. On verra une telle problématique se dessiner dans ses contours logiques les plus nettes dans le cas de la différenciation entre les hommes et les femmes, qui, comme nous l'avons montré, représente dans le récit de Rousseau une forme singulière et exceptionnelle de différence entre semblables. Celle-ci porte en effet la question de la différence entre les individus à l' hauteur de l'expression de la volonté générale : il s'agit en effet de la *seule* différence qui importe et qui continue à valoir, dans le discours de Rousseau, par rapport à une telle volonté. Le critère de distinction entre différences légitimes et illégitimes – la possibilité de participation à l'expression de la volonté générale – ne s'applique alors pas par rapport à une telle différence. Celle-ci se situe de telle sorte sur la *frontière* entre politique et non-politique, dans l'espace de différenciation de deux formes de citoyenneté. Plus précisément, comme le montrait Carole Pateman, elle est ce par quoi une telle frontière est finalement tracée et retracée. Il s'agit en effet du point dans lequel une différence par rapport à la vie politique *peut continuer à valoir* parce que c'est là qui se dit et qui se pose la différence entre *politique et non-politique*, entre les places qui déterminent le *sort* des individus par rapport aux événements qui affectent la vie collective et aux prises qu'il est possible d'avoir sur de tels événements. C'est ainsi que, comme nous allons le voir, la question de la différenciation des sexes et de la place des femmes parvient à *compliquer l'idée de volonté générale* en la montrant *toujours* liée à un ordre de choses qui la précède et dans lequel les individus se trouvent différemment exposés aux changements de la vie collective, parmi lesquels compte l'avènement de la politique aussi.

Si le problème de l'inégalité est, pour Rousseau, celui d'une distinction entre inégalités *naturelles* et inégalités produites par *convention*, et d'une évaluation du poids de ces dernières au sein de la vie politique, la question de la différence des sexes réinvestit alors cette distinction et en altère les conséquences politiques. Une telle différence, qui se trouve à la fois *associée* et *dissociée* du problème de l'inégalité des hommes, se produit dans cet espace qui ne peut pas être réduit ni à la nature ni au simple contrat, celui de l'institution et de l'ordre des choses et des personnes qui se fait dans l'histoire d'une société. Une *résistance* spécifique est alors associée à une telle différence comme si *ce qui il y a d'institué en elle* ne semblait pas pouvoir être mis en cause ni transformé de la même manière que les inégalités entre les hommes.

De telle sorte, au moment même où les différences et les inégalités entre les êtres humains sont remises en cause par une conception de la politique fondée sur la liberté et le contrat, la différence qui passe entre les hommes et les femmes n'est pas *politiquement effacée*, mais elle donne plutôt lieu à deux formes différentes de citoyenneté, qui révèlent le jeu intime entre la loi, les mœurs et la nature de la société au sein même de la politique moderne. Ce sera alors un tel jeu, et non pas la simple question de l'accès aux lieux institués d'expression de la volonté générale ou à la citoyenneté accordée aux hommes, qui sera investi par les débats sur la place des femmes et ses transformations. Ces déplacements ne sont pas nécessairement tous assumés par Rousseau, certains travaillent le discours de l'intérieur, et parfois même à son insu, mais, en faisant ressortir l'*instabilité* native qui affecte l'idée d'individu, ils donnent aussi une prise à l'ouverture d'un champ de problématisation et de conflit tournant autour d'une telle idée, comme nous allons le voir par la suite.

2.4. La différente exposition des hommes et des femmes à la vie sociale

Chez Rousseau, la différence entre les hommes et les femmes *implique une différence quant à la volonté générale* et à son expression. Elle l'affecte directement, sans pour cela devenir illégitime, à l'opposé de toutes les autres distinctions entre des hommes semblables et égaux. C'est ainsi que la différenciation des sexes peut devenir, dans le discours de Rousseau, l'espace dans lequel une *frontière* est tracée entre la politique et son dehors, symbolique et matériel à la fois, et dans lequel aussi une distinction est travaillée entre les lois de la volonté générale et les mœurs d'un peuple.

Ce trait caractéristique de la différence sexuelle tient notamment, dans le discours de Rousseau, au fait que les hommes et les femmes ne sont pas *altérés* de la même manière par les changements de la vie collective. Ils sont *différemment exposés* aux acquis de la civilisation et notamment à l'avènement de la *société politique*. Cette différente exposition naît, dans le récit de Rousseau, avec la société. L'origine de cette dernière coïncide en effet avec la première forme de *division du travail*, qui se polarise entre les deux sexes et qui partage une fois pour toutes, et à la base même de la socialisation, les modes de vie des hommes et des femmes. Si le

passage à la vie sociale marque une transformation de l'être même des êtres humains, qui à partir de ce moment se distinguent qualitativement des animaux, s'il produit une dénaturation de leur nature originale, ce processus n'a toutefois pas la *même temporalité* pour les hommes et pour les femmes. La forme prise par la diversification des tâches et des modes de vie, par laquelle « les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la Cabane et les Enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune »¹⁸¹, fait en sorte que la *dénaturation* des femmes dans les premières sociétés puisse être considérée par Rousseau comme rapidement *achevée* et *fixée* dans l'accomplissement de ces tâches¹⁸². Comme l'observe Paul Hoffman en commentant ce passage, il s'agit de tâches qui mettent *directement* en jeu *le corps*, dans la génération et dans le soin des enfants notamment, et par rapport auxquelles on suppose que le corps puisse donner, par lui-même, des *indications* et des orientations de conduite¹⁸³. On reconnaît alors à l'œuvre ici le dispositif de conceptualisation du *rapport de maternité* que nous avons précédemment analysé, situé par Rousseau entre le social et le pré-social, entre les formes de *médiation* d'un ordre pratique et symbolique et l'*immédiateté* des besoins et des simples régularités des corps.

Ce qui importe notamment à Rousseau, c'est de remarquer la position différente que les hommes et les femmes ont tenue, à compter de l'origine de société, à l'égard des changements et de l'histoire de cette dernière – au moins jusqu'au moment dans lequel il écrit. Selon Rousseau, la forme des tâches et des pratiques assignées aux femmes, dans leur *simplicité*, *urgence* et *répétition*, ne les a pas exposées au *dynamisme ambigu de la civilisation*, aux passions qui s'engendrent en elle, et aux risques qui naissent des altérations de plus en plus profondes que la société introduit dans l'expérience des individus. Le mode de vie assigné aux femmes ne semble pas demander non plus un usage raffiné des facultés perfectionnées par la vie collective, comme la raison et la pratique du discours, avec les avantages, mais aussi les aveuglements qui, d'après Rousseau, les accompagnent. Les femmes alors, notamment dans le statut de mères, tiennent la place de ce qu'il y a de plus immédiat *au sein de la vie associée*, de ce qui peut s'échapper le plus aux *médiations de la*

¹⁸¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 114.

¹⁸² Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 379.

¹⁸³ Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 379.

raison et de la société tout en faisant partie de cette dernière¹⁸⁴. C'est ainsi que les femmes entrent dans l'histoire pour sortir à son commencement, comme ce qui reste constante parmi les changements, comme le *fond inerte* et *figé* de la vie sociale. Nous verrons que c'est une telle fonction à être valorisée par Rousseau comme l'une des dernières ressources des sociétés corrompues et dépravées. C'est une telle fonction qu'il défend dans le *conflit* qui l'oppose aux femmes qui ont commencé à participer du dynamisme et des médiations de la vie sociale et à remettre en question la fixité de la place qui leur était assignée.

On voit de telle manière s'imposer deux problématiques majeures : d'une part, celle de la forme de *normativité* qui est impliquée dans cette différenciation des modes de vie et dans sa résistance aux changements, que Rousseau reconnaît comme un fait, mais qu'il pose comme une norme aussi. D'autre part, celle des *conséquences politiques* de ces deux différentes temporalités et vitesses qui semblent traverser le corps collectif et y distinguer deux formes de citoyenneté. Cette deuxième fera l'objet du prochain chapitre : comme nous allons le voir, le problème – notamment dans la *Lettre à D'Alembert* et dans l'*Émile* – sera celui de comprendre la forme du *différentiel* que les femmes sont censées introduire dans les sociétés politiques au moment où leur fonction devient celle de reprendre et de faire valoir la *place de la nature* dans un monde dénaturé et corrompu. Une telle nature en effet, comme nous l'avons déjà remarqué en analysant la *Dédicace* du second *Discours*, est tiraillée entre une pluralité de déterminations. D'une part, elle fait notamment signe vers ce qui *arrive à nous de notre vie ensemble*, ce qui vit et se transforme au niveau des mœurs, et que nous ne pouvons pas maîtriser entièrement ; et, d'autre part, elle indique ce qui *précède* l'établissement de toute société, le *fond* ultime de la vie humaine, qui parle dans le cœur de chacun, et dont font partie la pitié, la conservation de soi et l'indépendance naturelle¹⁸⁵. Une telle tension se reflète au niveau de la pratique politique elle-même, dans laquelle la liberté peut être conçue autant comme le *produit de l'histoire d'un peuple* que comme cette *détermination structurelle de l'individu* qui, déjà donnée dans l'état de nature, doit

¹⁸⁴ Cf. Paul Hoffmann, « L'héritage des Lumières : mythes et modèles de la féminité au XVIII^e siècle », *Romantisme*, 1976, vol. 6, n. 13-14, pp. 5-22, notamment ici p. 17.

¹⁸⁵ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 56 suivantes.

ensuite être rétablie « sur d'autres fondements »¹⁸⁶ dans la vie sociale. La question de la place des femmes dans les sociétés politiques, qui est aussi celle de la place qui y prend ce qui précède et oriente la forme de la volonté générale, nous permet ainsi d'aborder le problème des sens multiples d'une telle *précedence*, d'une telle nature de la société, et des différentes visions de la politique qui les accompagnent.

2.5. La « nature de la société » et la place des femmes

Afin de saisir les contours de la première problématique, celle qui concerne la forme de *normativité* évoquée par Rousseau pour *décrire* et *fonder* la place des femmes et l'ordre dans lequel une telle assignation s'inscrit, on peut revenir sur le début souvent cité du *Contrat social*. Après y avoir déclaré l'enjeu théorique et politique du livre, Rousseau consacre un chapitre aux « premières Sociétés », ouvert par cette célèbre affirmation : « la plus ancienne de toutes les sociétés et la *seule naturelle* est celle de la famille »¹⁸⁷. Ce passage a attiré de nombreux commentaires dont la différence d'interprétations nous donne la mesure de la complexité du point ici touché, et nous signale en même temps une difficulté dans le raisonnement de Rousseau lui-même. À partir des analyses menées jusqu'ici, on peut tout de suite remarquer que cette affirmation n'a pas d'abord à être lue dans le sens d'une inscription de la famille et des liens familiaux dans l'état de nature, comme s'ils étaient un donné qui s'accompagnerait à la nature de l'homme en tant que tel¹⁸⁸. Il faut au contraire s'apercevoir qu'une telle définition de la famille est élaborée pour la différencier des *sociétés politiques* et juridiques dont le *Contrat social* traitera. La nature est ici ce qui *devient* naturel et ce qui est pratiqué comme tel au sein de ces sociétés : comme le dira Rousseau dans l'*Émile* « il ne faut pas confondre *ce qui est naturel à l'état sauvage*, et *ce qui est naturel à l'état civil* »¹⁸⁹. C'est bien tout d'abord du deuxième, de ce qui est naturel à l'état civil, que Rousseau est en train de parler ici. Si la division des tâches et des fonctions entre les hommes et les femmes, la

¹⁸⁶ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 56.

¹⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, II, pp. 46, moi qui souligne.

¹⁸⁸ Une lecture détaillée dans ce sens est celle de Irène Théry, *La distinction de sexe*, cit., pp. 53 suivantes.

¹⁸⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation. Présentation et notes par André Charrak*, Paris, Flammarion, 2009, p.588, moi qui souligne.

diversification des espaces et la différente participation à la vie collective tirent leur origine de la société elle-même, une telle différenciation présente, comme nous l'avons dit, une *résistance* spécifique aux transformations sociales, dont est affirmée par Rousseau l'existence mais aussi la légitimité. C'est cela qui en fait alors un trait de la vie et de l'expérience collective assigné à une sorte de « nature de la société », sur laquelle la politique ne semble pas pouvoir avoir, ni devoir avoir, une *prise* – *sinon conservative* – et qui manifeste en même temps le point de passage d'une *frontière* entre la politique et son dehors.

Cette lecture s'approche ainsi de celle donnée par Bruno Bernardi dans son commentaire au *Contrat social* et au second *Discours*, où l'on observe que « dans le *Contrat social*, Rousseau se situe dans le cadre de l'ordre civil et il compare entre elles les différentes formes de sociétés instituées, toutes construites *sur la base de relations morales* (...). Or, parmi les sociétés instituées, il est indiscutable que la famille soit la seule dont la base soit biologique. C'est en ce sens très restrictif qu'il faut entendre l'idée d'une "société naturelle" : elle est la *plus* naturelle parmi les sociétés instituées »¹⁹⁰. C'est cette dernière détermination « la plus naturelle parmi les sociétés instituées » qui doit retenir notre attention, puisque c'est par elle que le problème soulevé par ce passage n'est pas résolu, mais précisé et élevé à un autre niveau de questionnement. Si la famille est bien une *institution sociale* – qui n'est pas alors un simple *donné factuel*, sans pour autant être un produit de la volonté des individus – elle prend toutefois chez Rousseau une place singulière, celle de la plus naturelle parmi les sociétés. Dans le commentaire cité, on parvient rapidement à associer un tel caractère à la « base biologique » d'une telle institution, ce qui mérite toutefois une articulation et un questionnement ultérieurs. À partir de ce qui a été montré dans ce chapitre, on peut reconnaître que, comme nous venons de le dire, une telle naturalité de la famille est en réalité d'abord celle de ce qui *prend la place* de la *nature dans la société*. C'est seulement ensuite, et dans une tension non résolue avec une telle idée de nature, qu'émerge le problème des corps des individus, des processus qui les concernent et des finalités de l'*espèce*.

En indiquant une telle naturalité de la famille, Rousseau cherche alors d'abord à penser ces rapports et ces modes de vie institués qui semblent opposer – et *devoir* opposer aussi, d'après lui – une résistance spécifique aux transformations,

¹⁹⁰ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, notes à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 284, moi qui souligne.

notamment politiques, de la vie collective. Pour reprendre ce qu'écrit Paul Hoffmann à ce propos, cette nature de la société, à laquelle Rousseau cherche à reconduire les rapports entre les sexes, serait alors la « condition d'ordre interne »¹⁹¹ d'une société ou de la vie sociale en tant que telle, ce qui – comme la transmission entre les générations – en caractérise la *forme* spécifique et lui *convient* proprement¹⁹². Si l'un des enjeux du second *Discours* consiste, comme nous l'avons montré, à mettre en cause les théories contractualistes qui projetaient dans l'*état de nature* les règles et les formes de la société civile, en leur retirant ainsi un fondement inscrit dans la nature de l'homme¹⁹³, Rousseau se trouve ici à rechercher un *autre fondement* de ces règles et de ces formes, qui soit enraciné cette fois-ci dans la *nature de la société* et dans l'ordre qui se fait dans son histoire.

On ouvre ainsi l'espace pour la conceptualisation d'un ordre, contingent dans son avènement mais contraignant en tant qu'ordre pratico-symbolique d'une vie collective, qui est convoqué pour expliquer et justifier la *place* des femmes dans la famille et dans la société. Un tel ordre, comme nous l'avons précédemment vu, est d'abord déterminé par son *irréversibilité*, par une orientation et un sens qui se montrent dans les « révolutions » de la vie collective et les institutions qui les caractérisent. Dans les changements qui affectent la société, c'est en effet la nature même de l'homme qui se transforme : le changement devient une *deuxième nature* et se dépose sur le fond de la dynamique de la vie collective, en y engendrant des effets plus ou moins importants sur les actions et les idées des individus et sur les transformations successives de la société¹⁹⁴. De cette manière, comme l'observent Bernardi et Bachofen dans leur commentaire au second *Discours*, Rousseau prend les distances d'une conception *essentialiste* et *finaliste* de la nature des choses humaines, qui ne pourrait pas d'après lui être expliquée ni sur la base de la nature humaine originaire ni à partir d'une destination qui seraient inscrite dans leur être et à laquelle ils tendraient nécessairement¹⁹⁵.

¹⁹¹ Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 385.

¹⁹² Cf. sur la question de la convenance chez Rousseau, Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004.

¹⁹³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 55.

¹⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 121 : « de la culture des terres s'ensuit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice ».

¹⁹⁵ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 26-27.

Il est toutefois plus difficile de dire quelle idée de nécessité et d'ordre social Rousseau cherche à élaborer, et notamment de distinguer, comme Bernardi et Bachofen le voudraient, une telle idée d'une forme de *mécanisme* appliqué à la vie sociale¹⁹⁶. L'idée de « contingence sédimentée »¹⁹⁷, que les deux auteurs introduisent, ne suffirait en effet pas à penser pourquoi « il y a constamment *plus* dans l'effet que dans la cause (ce qui interdit le modèle de la causalité mécanique) »¹⁹⁸, pourquoi par exemple l'institution de la propriété et les règles qui la caractérisent sont quelque chose de plus que la sédimentation de faits, d'actes de force et d'appropriation. L'enjeu devient alors d'expliquer pourquoi on ne peut pas réduire l'ordre et les contraintes sociales à une simple *cumulation de faits* engendrant des habitudes et des régularités. Il s'agit de comprendre à quoi on reconnaît la *différence qualitative* de contraintes qui ne sont ni naturelles ni produites par un accord entre volontés. Comme nous l'avons montré à propos de la conception rousseauiste de l'avènement de la société, la difficulté est logée dans les textes eux-mêmes, qui hésitent entre, d'une part, l'idée d'une sédimentation de faits et d'habitudes individuelles qui donneraient naissance, sans césures, aux contraintes sociales et, d'autre part, la position de l'*irréductibilité* de la dimension normative instituée, de l'ordre pratico-symbolique d'une collectivité.

C'est toutefois d'abord à partir d'une telle irréductibilité que Rousseau cherche à comprendre et à justifier les contraintes que l'ordre social fait peser sur les femmes et sur leurs actions. C'est dans la *Nouvelle Héloïse* et dans le livre cinquième de l'*Émile* que nous trouvons les indications les plus importantes à cet égard. La *Nouvelle Héloïse*, notamment, au sein de la troisième partie, dans la lettre XVIIIème de Julie, nous présente un cas de figure significatif. Dans l'impossibilité assumée par Julie de rejoindre Saint-Preux et de chercher à suivre ses propres affects et à réaliser son propre bonheur en mettant en cause l'institution du mariage¹⁹⁹, s'impose une défense littéraire et théorique de l'*irréductibilité* des normes sociales aux volontés individuelles, de leur transcendance par rapport au niveau

¹⁹⁶ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 31.

¹⁹⁷ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 31.

¹⁹⁸ Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Introduction à J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 31, moi qui souligne.

¹⁹⁹ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, pp. 340-365, notamment ici p. 358.

strictement individuel de l'expérience. Julie y lutte contre les « fantômes de la raison »²⁰⁰, les « vains sophismes d'une raison qui ne s'appuie que sur elle-même »²⁰¹ qui voudraient montrer comme raisonnable et juste une mise en cause du mariage et de l'ordre institué sur la base de désirs et volontés individuels.

On remarque ici un point qui deviendra un important objet de problématisation dans les débats successifs sur la place des femmes et sur leur accès à la sphère politique et du savoir. Le problème est en effet celui d'établir ce qui émerge dans ces *résistances individuelles* : s'agit-il de *simples volontés* opposées aux contraintes sociales ? Ou, dans ces résistances, s'exprime, au contraire, une *question de justice* et la nécessité d'une compréhension plus fine de l'ordre pratico-symbolique d'une société et de l'idée même d'individu ? Dans ces deux cas, l'idée même de « désordre des femmes » se trouve à remplir deux différentes significations : d'une part le désordre comme absence d'ordre, comme l'opposition et la mise en cause de tout ordre en tant que tel ; d'autre part, le désordre comme le signe d'un *ordre qui est en train de se faire* et qui rencontre ainsi des moments de désajustements entre les finalités, ou entre les normes, qui le caractérisent.

Rousseau présentera toute aspiration de femme voulant sortir de l'espace domestique et accéder à la vie intellectuelle ou politique comme l'expression d'un bouleversement de la juste nature des choses, soit elle la nature de la société ou la nature humaine. En fermant les yeux sur la réalité, en déterminant au préalable le sens de cette aspirations, il marquera du sceau du désordre les nouvelles conduites qui problématisent l'ordre existant, comme celles des grandes *salonnières* que Rousseau attaquera notamment dans la *Lettre à D'Alembert*. Comme lui dira Fanny Raoul, c'est dans par un tel acte que son discours ne sera pas simplement incohérent, mais injuste.

C'est à partir d'une telle question que le problème du sens à attribuer à la « nature des choses » surgie avec les révolutions et les institutions sociales, peut être posée. C'est à ce niveau alors que nous pouvons faire résonner la question qui, d'après Gouhier, traverse l'œuvre de Rousseau et qui n'est pas « la nature ou la société ? », mais plutôt « cette histoire ou une autre ? »²⁰². Quelles possibilités nous

²⁰⁰ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 358.

²⁰¹ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 359.

²⁰² Cf. Henri Gouhier, « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », cit., pp.

avons de « dénaturer » notre « dénaturation », de transformer la nature de ce que nous sommes devenus suite à l'avènement de la société ? D'un point de vue théorique, il s'agit en effet du problème qui oriente le second *Discours* et qui se manifeste d'abord par le dégagement d'une certaine *visée théorique* : l'altération du contractualisme qui permette de saisir ce qui vient à l'homme non pas de sa nature atemporelle mais de la société, ainsi que de formuler des hypothèses sur les liens existant entre de différentes institutions (la propriété, la division du travail qui l'accompagne et l'établissement de sociétés juridiques et politiques), afin d'en penser l'ordre et les possibilités de transformation. Il y a en effet en même temps une *visée pratique*, qui est déterminée par l'objet même du second *Discours* : transformer – au sens de rendre légitimes en le refondant sur la liberté et l'égalité des individus – les institutions qui nient la juste égalité entre ceux qui devraient pouvoir participer de l'expression de la volonté générale²⁰³, entre des hommes semblables qui sont tous *directement* affectés par l'avènement des sociétés politiques.

Pour ce qui concerne un tel enjeu, celui de la refondation de l'espace politique des hommes, la perspective élaborée dans le second *Discours* est alors celle d'un ordre des choses qui, même dans son inertie et dans les contraintes multiples qu'il fait penser sur les actions et sur les idées, *ouvre* néanmoins la possibilité d'un travail théorique d'analyse et de compréhension d'un tel ordre et, à certaines conditions aussi, celle d'un travail politique de refondation et de transformation de la vie collective, d'aménagement d'une autre histoire. Mais il n'en va pas de même pour toutes les expériences de désajustement entre l'ordre donné et les efforts de le problématiser ou de lui opposer résistance.

En effet, la recherche de ces points de *plasticité* de l'ordre des choses fait en effet nettement contraste avec la *rigidité* reconnue et attribuée à l'ordre qui préside à la différenciation des modes de vie entre les sexes, et au rapport que les hommes et les femmes peuvent entretenir avec l'articulation de l'ordre institué ou avec sa transformation. On reconnaît alors chez Rousseau l'élaboration et la défense d'une forme de *fixation* de la nature des choses quant à ces expériences et à ces rapports, leur assignation à un fond inaltérable de la vie collective qui ferait en effet, dans ce sens, de la famille *l'institution plus naturelle* de toutes. C'est alors une telle *opération de*

23-24.

²⁰³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 140 ; Cf. aussi Id., *Du Contrat social*, cit., I, I, p. 46.

fixation, qui *décrit* et *défend* en même temps la résistance et la rigidité de l'ordre social à l'égard du « désordre des femmes », qui devient, d'un point de vue théorique, l'objet principal de problématisation et de conflit. C'est par une telle opération de fixation, en effet, qu'on *réduit* le « désordre des femmes » à une négation de tout ordre en tant que tel, et qu'on fixe aussi de telle sorte la *frontière* entre ce qui peut et ce qui ne peut pas entrer dans la pratique politique, entre ce qui peut et ce qui ne peut pas donner la possibilité d'une nouvelle articulation théorique ou d'une transformation politique. *L'injustice* du discours de Rousseau dénoncée par nombreuses de ses lectrices a son ressort ultime dans ce geste de *clôture* qui affirme comme immuable un état de choses et impose ainsi des normes ou des représentations qui ne peuvent pas être reconnues par celles qui commençaient à les mettre en cause.

Il s'agit de la conséquence ultime à laquelle aboutit le récit de Rousseau sur la différenciation des sexes : les conditions pré-politiques de l'avènement de la société politique, qui font aussi en sorte que les hommes et les femmes ne soient pas exposés de la même manière à un tel avènement, ne peuvent pas, et ne doivent pas non plus, pour Rousseau, être reprises et retravaillées par la politique elle-même. C'est alors la défense de la rigidité de la *nature de la société* quant à l'organisation de la famille et à la différenciation des modes de vie des hommes et des femmes, qui voudrait – par un acte d'injustice engendrant et consolidant des rapports de domination – à la fois *fonder* et *figer* les frontières de la politique et les limites de son travail d'articulation et de transformation.

C'est d'ailleurs pour soutenir une telle *opération de fixation* que Rousseau *complique* ultérieurement son concept de nature, en y faisant rencontrer à la fois l'idée d'une *nature de la société* et celle des corps et des finalités de l'espèce. C'est au sein d'un tel horizon qu'émerge alors, dans un deuxième temps, la question des corps, de leurs différences et des processus qui les traversent. Ils vont se trouver, en effet, d'une part inscrits dans, et signifiés par, une telle existence sociale et ses formes, et, de l'autre, supposés capables de donner des orientations pratiques aux conduites individuelles et aux formes de rapport, au-delà de cette existence.

C'est à partir d'une telle perspective qu'on peut approcher les réflexions de Rousseau sur l'autorité au sein de la famille, telles qu'elles se trouvent exposées dans le *Discours sur l'économie politique* et dans la première version du *Contrat social*,

connue sous le nom de *Manuscrit de Genève*²⁰⁴. Rousseau y évoque plusieurs raisons « tirées de la *nature des choses* »²⁰⁵ qui motivent l'attribution d'une telle autorité aux pères et non pas aux mères. C'est une telle « nature des choses » qui appelle notre attention, afin d'en établir les *sources* et le *statut normatif* qui lui est propre. On peut en effet constater que la contrainte exercée par une telle nature semble s'engendrer de différentes manières. Rousseau fait tout d'abord référence à une contrainte qui naîtrait de l'institution familiale elle-même, de sa forme spécifique : « il faut que le gouvernement soit *un* et que dans les partages d'avis il y ait une voix prépondérante qui décide »²⁰⁶. Il s'agit de ce qui est posé comme une contrainte structurelle du gouvernement familial : la transcendance, par rapport aux individus, de l'orientation symbolique et pratique qui émerge au sein de la famille semble demander l'*unité* de la *fonction* d'autorité, mais aussi celle du *statut* (de père ou de mère) d'où une telle fonction s'exerce et se manifeste. La question devient ainsi celle du *lien* entre la fonction d'autorité et ces statuts aux traits assez singuliers, pour la manière dont ils engagent directement les corps des individus. Chez Rousseau, un tel lien découle, lui aussi, d'une *nature des choses*, qui prend toutefois ici des formes différentes. Celles-ci vont des formes de rapports entre les sexes établies suite à la « première révolution » et à l'avènement de la société – selon les thèses du second *Discours* – jusqu'à une différence qui est renvoyée directement aux corps des hommes et des femmes, ou bien située dans un espace de superposition entre les processus qui affectent ces corps et les contraintes de la vie associée.

À ce propos, Rousseau cite notamment deux éléments censés expliquer – et *justifier* aussi – le différentiel d'autorité entre pères et mères, mais aussi entre hommes et femmes. D'une part, « les inconvénients particuliers à la femme » qui, en devant constituer pour elle « une intervalle d'inaction », l'excluent du gouvernement de la famille. D'autre part – et il s'agit de la raison qui s'imposera dans la *Lettre à D'Alembert* et qui sera ensuite reprise et mise en question dans les controverses suscitées par les textes de Rousseau – le différent rapport à la grossesse et à la naissance : « le mari – écrit Rousseau – doit avoir inspection sur la

²⁰⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Texte édité et commenté sous la direction de B. Bachofen, B. Bernanrdi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 61-62.

²⁰⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 42.

²⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 42, moi qui souligne.

conduite de sa femme : parce qu'il lui importe de *s'assurer* que les enfants, qu'il est forcé de reconnaître et de nourrir, n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui »²⁰⁷. C'est le *lien de paternité*, ce lien qui ne peut naître, d'après Rousseau, qu'avec la société, qui est alors impliqué par le problème de l'autorité au sein de la famille et par la question des rapports entre les hommes et les femmes dans la société. La possibilité de l'*assurer*, en assurant ainsi la légitimité de la transmission, devient l'enjeu associé à l'organisation de la famille, à la fixation d'un tel différentiel d'autorité et à l'assignation exclusive des femmes à la sphère domestique. Leur sortie d'une telle sphère semble en effet exposer irrémédiablement le lien de paternité à l'incertitude, ébranler les bases sociales qui le garantissent.

Dans cet effort d'articuler le sens de l'organisation familiale, c'est alors toujours aussi un différentiel passant par le corps qui est évoqué et mobilisé : c'est aux « inconvénients » des corps des femmes, ainsi qu'à leur possibilité d'enfanter, que sont reconduites les raisons d'une différence d'autorité et d'une diversification des possibilités de vie entre les hommes et les femmes. C'est ainsi, donc, que l'ordre des choses, l'ordre des places et des fonctions, devient aussi un *ordre des personnes*, dans lequel celles-ci se trouvent directement impliquées par leur corps et par les déterminations et les contraintes qui lui sont attribuées. Le rôle de mère et de père, la place de l'autorité au sein de la famille et même alors le statut de citoyen – s'il se définit en effet en rapport au partage entre la sphère domestique et la sphère politique – se trouvent traversés par une telle forme d'ordre, qui concerne directement les personnes et non pas simplement leur places, rôles et fonctions. Il s'agit d'un ordre dont les places symboliques gardent en elles un élément qui est assigné à un *autre niveau d'expérience*, moins maîtrisable par la vie collective et directement relié aux corps et aux processus qui les investissent. C'est ainsi que la question de la place des femmes dans les sociétés politiques, dès lors qu'elle devient celle de leur rapport à la *loi*, à l'ordre pratique et symbolique de ces sociétés, pose le problème de penser une forme de normativité sociale singulière. Celle-ci voit apparaître en elle un trait de l'expérience qui est posé comme étant *donné*, comme étant inscrit sur les *marges du social*, comme le point de *décrochage* entre le social et ce qui ne peut pas être entièrement réglé, et avec quoi on doit alors, socialement, composer.

²⁰⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 43.

C'est à la hauteur d'un tel problème que, dans les débats sur la place et le désordre des femmes, la politique moderne, et la question de la liberté des individus qui la travaille, se trouvent conduites vers un point de reformulation et d'épreuve. Il s'agit tout d'abord du problème de situer un tel désordre, et ses conséquences pour la vie politique et intellectuelle, par rapport à la *nature de la société*, qui est mobilisée par Rousseau pour fixer un point d'arrêt au travail d'articulation des raisons des normes et à la possibilité de leur transformation. Mais il s'agit aussi ensuite, pour Rousseau, de penser comment et à quelles conditions, des actions selon lui « non désordonnées » de la part des femmes seraient à même d'introduire, ou plutôt de donner à voir, un différentiel à l'œuvre dans la société elle-même et que les sociétés modernes, qui ont « étouffé la voix de la nature », devraient savoir reconnaître et pratiquer en elles. C'est un tel problème qui est notamment abordé dans la *Lettre à D'Alembert* et dans l'*Émile*.

Quatrième Chapitre

«Le cri de la nature»¹ : Jean-Jacques Rousseau et le désordre des femmes

**1. LE TORT DE LA PHILOSOPHIE ET L'OPINION D'UNE FEMME : FANNY
RAOUL ET LE DÉPLACEMENT DU REGARD PHILOSOPHIQUE**

«J'ai tort»² : c'est par ces mots que Rousseau ouvre sa *Lettre à d'Alembert*. Il s'agit évidemment d'un expédient rhétorique, qui figure la possibilité d'un tort pour ensuite pouvoir l'exclure avec une force d'autant plus grande que l'attention du lecteur en a été éveillée du début du discours. Toutefois, on peut se demander s'il n'y a pas quelque chose, dans cette déclaration d'ouverture, dans ce «j'ai tort» initial, qui se dirait au-delà d'un tel détour de langage, quelque chose de plus d'une négation rhétorique. Plus précisément, on pourrait se poser la question de savoir d'où vient ce besoin de défendre un discours philosophique non pas simplement quant à la vérité de ses thèses, mais quant aux torts qu'il peut avoir ou faire.

Élaborer une réponse à une telle question relèverait alors à mettre à l'œuvre la perspective que nous avons précédemment dégagée, celle qui se propose de saisir dans la philosophie moderne une pratique discursive participant à l'*articulation* des idées qui régissent les pratiques et les institutions sociales, ainsi qu'au *conflit* pour la détermination de celles-ci. Elle participerait de telle sorte à ce processus d'articulation de la réalité collective elle-même et de formation de son sens qui présente, au sein des sociétés modernes, un caractère intimement politique. Il pèse en effet sur la prise politique et réflexive qu'il est possible d'avoir sur la vie collective et sur ce qui nous vient, en elle, de notre propre histoire. Considérée sous un tel angle alors, la philosophie, comprise à la fois comme un discours et comme une forme d'*action*, serait en effet exposée à la possibilité d'avoir les torts de son côté quand elle cherche à établir ce qui serait en jeu, sur le niveau des idées

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, chronologie, présentation, notes, dossier, bibliographie par Marc Buffat, Paris, Flammarion, 2003, p. 137.

² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 49.

et du sens des actions, à hauteur des expériences et des pratiques qui tissent une certaine vie collective.

Une telle perspective d'analyse du discours philosophique se justifierait ainsi à l'appui des textes eux-mêmes, dans lesquels on pourrait voir percer cette nouvelle compréhension de la pratique philosophique – c'est le cas de Rousseau et notamment de ses lectrices, comme nous allons le voir dans la suite. Le fait de mesurer la philosophie à l'aune de la possibilité d'un tort commis par le philosophe amène en effet à la considérer non pas simplement dans son contenu, qui pourrait être *vrai ou faux*, mais aussi dans le *geste* de langage et de pensée qui est le sien, qui pourrait être *juste ou injuste*, et qui, en tant que tel, pourrait porter atteinte à ceux ou celles sur qui le discours lui-même porte. Il s'agirait alors d'une atteinte tout à fait spécifique se propageant notamment à partir du niveau symbolique du discours et de la détermination du sens des pratiques dans lesquelles on est engagés. Ainsi, dans le propos rhétorique initial de Rousseau, se glisse le doute qu'un certain tort, évoqué et immédiatement désavoué selon une structure discursive qui sera à l'œuvre dans toute la *Lettre à D'Alembert*, puisse quand même s'être logé dans l'écriture du texte. Comme nous allons le voir, ce doute se présentera *symptomatiquement* à certains endroits clé de la *Lettre*, là où Rousseau prend en compte, pour l'écarter aussitôt, une possible accusation *en termes de justice* (et non pas exclusivement de vérité) de ses thèses, notamment de celles qu'il avance quant à la place légitime des femmes dans une société politique.

La possibilité de porter un tel regard sur les écrits de Rousseau – sur la *Lettre à D'Alembert* et sur l'*Émile* notamment – ne surgit pas d'elle-même. Elle aussi a une histoire, qui s'amorce dans les pratiques scripturales de ces femmes ayant pris la plume à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle pour écrire de politique et en politique. Certaines de ces femmes, dans leur entrée dans la vie intellectuelle qui valait aussi, pour nombre d'entre elles, comme une entrée dans la vie politique, sont passées par une discussion des écrits de Rousseau. Les textes de ce dernier ont été ainsi considérés par ces écrivaines sous ce double regard, à la fois en termes de vérité et de justice, de scotomisation de la réalité et de tort fait à une expérience et à celles qui y étaient engagées.

L'une de ces femmes s'appelait Fanny Raoul. D'elle on ne sait presque rien, sauf qu'elle venait de la Bretagne et qu'en 1801 publia un court essai intitulé *Opinion d'une femme sur les femmes*. Ce qu'on connaît, en outre, pour le voir brûler au

fil de ses pages, c'est son «désir de publier», comme Geneviève Fraisse le désigne³. C'est d'ailleurs à cette dernière qu'on doit la récente édition de ce texte, édition qui s'inscrit ainsi dans de ce mouvement de reprises et de généalogies travaillant l'élaboration d'une pensée capable de se reconnaître transformée par l'accès des femmes à la vie intellectuelle et politique. Comme nous l'avons observé déjà dans le cas de Marguerite Thibert, une telle élaboration a demandé en effet au cours de l'histoire – une histoire traversée et marquée par le féminisme – un travail d'analyse, de clarification du sens et de mise en récit de la trame de textes et des discours dans lesquels, historiquement, une telle transformation de la pensée s'est faite. C'est ainsi que le désir d'écrire, de penser et de publier qui traverse ces textes et ces discours a pu être reconnu, nommé, suivi dans ses péripéties et, à l'occurrence aussi, relancé.

Le désir de publier qui anime l'écrit de Fanny Raoul, soutenu aussi par les événements révolutionnaires et la prise de parole par certaines femmes au cours de la Révolution, est celui de faire *résonner* publiquement une opinion qui, jusqu'au moment où elle écrit, n'avait peut-être jamais été entendue – d'où l'urgence et le désir de la formuler. En forçant ainsi jusqu'à leur limite ses moyens expressifs⁴, elle *énonce* et articule ses idées, posées comme le «fruit de longues observations» portant sur ses expériences et sur celles d'autres femmes, et sur les «maux domestiques» qui les frappent⁵. Ces sont ces expériences ce dont elle veut alors, par l'énonciation de son opinion, rendre *témoignage*. Ce faisant, elle exprime et décrit la dureté de la position *excentrique* assignée aux femmes au sein de la société, cette position à laquelle Rousseau attribuait autant d'importance en y voyant l'un des ressorts majeurs de la préservation des Républiques de la corruption politique.

Sous la plume de Fanny Raoul, cette position, notamment en tant qu'elle est forcée et contrainte, devient l'expérience de femmes qui se sentent «étrangères dans leurs familles et au sein de leur patrie, esclaves dans celles-là, nulles dans

³ Geneviève Fraisse, *Le sort des femmes*, Présentation de Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes* (1801), Le Pré Saint-Gervais, Le Passeger clandestin, 2011, p. 10.

⁴ Pour ce qui concerne l'éducation de Fanny Raoul, fille de notaire qui lui avait donné une bonne instruction, et ses relations avec le milieu littéraire et philosophique parisien, voir Christelle BRUNET, *Fanny Raoul, écrivain et journaliste sous Napoléon et la Première Restauration (1772-1815)*. Maîtrise d'histoire contemporaine, sous la direction de Marcel Dorigny, Université Paris VIII – Saint-Denis/Vincennes, septembre 2004.

⁵ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 29.

celles-ci»⁶. Il s'agit de l'expérience de s'éprouver destinées à une place «hors société»⁷ puisque quelque chose dans la vie collective fait blocage qui les empêche d'y contribuer autrement qu'en donnant des enfants à la société et à l'espèce, qui les empêche d'y participer au niveau d'une vie intellectuelle qui commence *déjà à être la leur*, même dans les efforts et les difficultés de s'emparer des ses moyens expressifs et d'y forger les formes de discours adéquats à leurs expériences. C'est un tel blocage que Fanny Raoul cherche alors à forcer en déclarant en ouverture : «je veux seulement payer à la société la dette que contracte envers elle chacun de ses membres et pour acquitter cette dette j'offre des idées utiles»⁸. Ainsi, d'une certaine manière, elle force ce blocage sans le forcer, sans en faire un objet de revendication, mais, tout simplement en se situant *déjà au-delà*, en prenant la plume pour donner voix à des expériences qui n'avaient pas encore droit de cité dans la parole publique.

Ce sont alors les idées qui traversent ces expériences et les mots qui peuvent les exprimer qu'elle recherche et qu'elle veut faire circuler dans un espace public marqué par la différenciation sexuée. Son *Opinion d'une femme sur les femmes* est en effet, par son propre dire, *adressée aux femmes* «pour qui seules – elle nous dit – j'écris»⁹. C'est en elles qu'elle espère de trouver une *mesure* pour les propos et les idées qu'elle avance, car elles seules peuvent en être à la fois le *sujet* et les *protectrices*¹⁰ : c'est à elles de reconnaître, dans l'*Opinion d'une femme*, une vérité qui compte, qu'elles puissent faire propre et alors, à l'occurrence, défendre et soutenir comme quelque chose de vrai.

Mais afin de dégager sa position d'énonciation, qui est aussi la prise d'une position *autre* au sein de la société, Fanny Raoul a dû prendre parole sur la philosophie, en évaluant ainsi à la fois la *vérité* et la *justice* de la *philosophie* de son temps. Cela d'autant plus que la France bouleversée par la Révolution est – elle écrit – une «*nation philosophe*, fière à juste titre de ses lumières»¹¹, une nation dans laquelle les idées sont censées valoir politiquement, dans laquelle la politique elle-même prend appui sur un travail hétérogène de réflexion, qui va de l'élaboration

⁶ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 42.

⁷ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 39-40.

⁸ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 29.

⁹ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 27.

¹⁰ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 29.

¹¹ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 36.

en raison de modèles institutionnels et de droit politique, jusqu'à l'articulation souvent conflictuelle – dans les journaux, les revues, les salons, les débats politiques – des idées qui traversent les pratiques nouvelles ouvertes par la Révolution et les réactions à celles-ci. La question devient alors celle de savoir jusqu'à quel point cette *nation philosophe* peut à juste titre être fière de ses lumières, si celles-ci sont conçues comme étant resserrées seulement dans certains esprits, si elles ne sont pas reconnues comme étant à l'œuvre dans la position d'où Fanny Raoul parle et nombre de femmes auteures écrivent – telles que Germaine de Staël, Constance Pipelet et la longue liste d'écrivaines qu'elle compile et laisse ouverte pour toutes celles qu'elle ne connaît pas ou dont on n'a pas encore eu connaissance¹².

C'est alors dans la *partialité* des lumières, qui va de pair avec la re-assignation exclusive des femmes à la sphère domestique et les discours qui la justifient, que Fanny Raoul reconnaît un *tort* de la philosophie existante, qui est aussi celui des institutions et des lois qui la recueillent et la propagent, et de tous ceux qui en développent aveuglement le discours. Le tort – qui pèse sur les femmes, mais qui est fait aussi à la raison et à la justice d'une nation philosophe et d'un siècle qui se veut éclairé¹³ – serait alors d'abord celui d'« éteindre en elles [chez les femmes] toute énergie et tout mouvement d'élévation », de les conduire à « *douter de leur raison* », en leur interdisant en outre « tous les moyens de la fortifier et d'en faire usage »¹⁴. C'est alors à partir des effets de fragilisation et de minorisation d'une raison qui était déjà à l'œuvre chez ces femmes et qui était déjà, pour elles, l'objet d'un désir, que la philosophie vient à être interrogée quant à *sa justice et à son injustice*.

1.1. Fanny Raoul et Rousseau : dévoiler une contradiction ou rendre justice ?

C'est au fil d'un tel mouvement que Fanny Raoul en vient à Rousseau. Celui-ci fait son apparition dans le texte au moment où il s'agit pour elle de revenir sur les

¹² Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 48.

¹³ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., pp. 34-35 ; p. 58.

¹⁴ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 47.

thèses philosophiques concernant les « femmes auteures ou à talent »¹⁵, sur la manière philosophique de raconter la corruption dont celles-ci affecteraient les lumières, le jugement et la raison, n'étant pas par elles-mêmes véritablement capables d'accomplir d'œuvres d'esprit et ne pouvant donc que les dégrader et les altérer en essayant de les réaliser¹⁶. Rousseau est ainsi évoqué en emblème d'un siècle «où pour être philosophe, on n'en est pas plus juste»¹⁷. C'est alors par cette simple considération qu'une possibilité s'ouvre, celle d'un regard nouveau sur la philosophie en général, et sur la philosophie de Rousseau en particulier – avec tous les effets que celle-ci avait eu au-delà d'elle-même, sur les débats révolutionnaires sur la participation des femmes à la politique ou sur les discussions savantes autour des femmes auteures, par exemple. Il s'agissait, par ce nouveau regard, de *briser l'évidence* d'un lien entre philosophie et justice. Ou, plus précisément, par le fait même de poser le problème de ce lien, il s'agissait de montrer qu'il n'y avait rien d'évident dans une solidarité entre discours philosophique et justice, entre l'être philosophes et l'être justes.

Il y avait peut-être, dans ce geste, quelque chose de l'ordre d'un passage obligé. Le discours philosophique devait pouvoir être *mesuré* aussi à l'aune de la justice de l'acte qu'il était – d'un acte prétendant avoir des effets de réalité dans une *nation philosophe* – pour que des femmes comme Fanny Raoul, avec leur désir de dire et de publier, pouvaient approcher le discours philosophique sans voir leurs expériences mises sous silence, ou la raison qui les tramait aussitôt entamée. Il était question alors, par ce nouveau regard sur la philosophie, de montrer que *les lumières* étaient en réalité plus diffuses de ce que l'on disait et qu'elles étaient en même temps traversées par le désir de dire et de penser des parties inattendues de l'existence individuelle et collective. Mais les *lumières se transformaient* intérieurement dès lors qu'on pouvait commencer à les regarder de telle manière : par-là une question prenait forme, celle de savoir ce qui était en train de changer, dans et par ce nouveau regard, au niveau de la *pensée* et de ce que l'on s'*attendait* d'elle. Il s'agissait de comprendre comment les lumières et la raison, et l'idée même que l'on pouvait avoir d'elles, commençaient à en être transformées et retravaillées.

¹⁵ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 48.

¹⁶ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 48.

¹⁷ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 48.

Différentes lignes de réponse se dégagent dans les textes dès lors qu'on les approche en gardant une telle question à l'horizon. Celle qui s'impose d'abord dans l'*Opinion d'une femme* s'oriente vers la recherche du point le plus profond où peuvent se renouer l'*incohérence* et l'*injustice* des discours qui induisent les femmes à «douter de leur raison» et qui déclarent et justifient leur exclusion de la vie intellectuelle et politique. Pour Fanny Raoul, il s'agit en effet avant tout de dévoiler quelque chose de l'ordre d'une «contradiction»¹⁸, logée à la fois dans les discours et dans des lois «barbares» de nations prétendues civiles, qui font des femmes des ilotes¹⁹. Ce serait une contradiction d'*ordre logique*, une inconséquence pouvant être attestée entre des prémisses et des conclusions, entre des principes généraux et leurs articulations.

Les hommes se trouveraient ainsi «toujours en contradiction avec eux-mêmes», dans le fait même d'«établir des règles générales qui cessent de l'être par les nombreuses exceptions qu'on y fait»²⁰. Ils prétendraient par exemple de fonder la liberté et l'égalité sur un *ordre moral*, celui de leur société²¹, quitte cependant à exclure les femmes – ou «les Noirs» – de cette liberté et de cette égalité en crédiatant des arguments d'ordre physique et non moral, renvoyant à un différentiel de force, ou à une différence de forme et de couleur des corps²². Ils réintroduisent ainsi des «lois physiques» là où, d'après les principes qu'ils ont eux-mêmes établis, ne devraient valoir que des «lois morales»²³. Si l'on suit cette première ligne de raisonnement, alors, l'injustice et l'incohérence logique procéderaient ensemble : une inconséquence dans le raisonnement serait aussi, dans une circularité de causes et d'effets, un défaut de justice d'un discours philosophique ou d'une loi se soutenant d'un tel discours.

Ainsi, Fanny Raoul semble d'abord considérer la pensée qu'elle voudrait contribuer à transformer comme étant une pensée *essentiellement philosophique*, une raison fondée sur sa propre force argumentative et sur sa propre cohérence. Ce qu'on devrait s'attendre notamment d'une telle pensée – dès qu'elle est sollicitée par des *opinions de femmes* – ce serait alors notamment un surcroît de cohérence, ce

¹⁸ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 37.

¹⁹ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 58.

²⁰ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 37.

²¹ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 37.

²² Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 35 ; p. 37.

²³ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 37.

serait qu'elle devienne *finale*ment conséquente. Puisqu'il y a des inconséquences du raisonnement qui blessent et écrasent les existences, il faudra, dans une nation philosophe telle que la France, devenir de meilleurs philosophes afin de pouvoir être plus justes. En suivant la même perspective, Olympe de Gouges incitait les femmes à devenir des subtiles raisonneuses afin de saisir et de dévoiler les incohérences et les contradictions des discours qui statuaient sur elles et sur la place qui leur serait appropriée au sein de la société²⁴. La visée principale, dans cette ligne, semblerait alors être celle de corriger l'application des règles générales, de faire en sorte que celles-ci, *déjà élaborées et fixées* dans leur propre *sens*, soient suivies sans exceptions, qu'elles soient aussi générales dans les faits qu'elles les sont en ligne de principe. Il s'agirait principalement alors de procéder par une *extension* de règles et de principes dont *on posséderait déjà* le sens, sur la base d'une correction philosophique, *en raison*, de la logique du discours qui les pose et les articule.

Toutefois, si l'on suit de plus près l'essai de Fanny Raoul, on saurait reconnaître une démarche qui excède cette première solution. Il y a en effet dans *l'Opinion d'une femme* une deuxième trace, moins visible, mais pourtant présente, qui travaille en profondeur le texte. Une autre idée d'altération de la pensée et de la raison perce ainsi dans cet écrit. Elle décèle une autre possibilité de comprendre ce qui était en jeu dans le désir qui portait des femmes comme Fanny Raoul à prendre la plume pour écrire, et à rechercher les moyens, plus ou moins efficaces, et les occasions, plus ou moins propices, de faire résonner leur parole. Dans ces gestes d'écriture, il ne s'agissait pas simplement de corriger un raisonnement afin de donner un plus grande cohérence à sa logique interne, ni d'assumer des règles et des principes, tels qu'ils étaient déjà formulés, en exigeant une application plus conséquente. Il s'agissait de *donner une voix* à des expériences qui n'avaient pas encore d'existence symbolique dans la vie collective, d'expériences dont on ne parlait pas ni au sujet desquelles on n'écrivait. Ces pratiques d'écriture expriment donc à la fois un désir de *dire* et de *savoir*, parce que les expériences racontées – qu'elles soient celles de la vie domestique, des sentiments éprouvés, de l'écriture d'une poésie – deviennent aussi une source de *surprise*, et leur opacité sollicite une demande de compréhension de leur sens, de leur forme, des attentes qui les traversent.

²⁴ Cf. *infra*, 6.1.

Un tel désir de dire et de savoir demandait d'abord de trouver les mots et les lumières capables de faire place à la perception d'un *écart* entre, d'une part, ce qui était dit sur les femmes et sur l'organisation de la vie collective dans laquelle elles étaient engagées et, d'autre part, ce qu'elles vivaient dans leurs expériences et reconnaissaient déjà à l'œuvre en elles-mêmes, dans leurs pratiques, dans leurs discours, dans leurs désirs. Dans le texte, un tel écart se manifeste au moment où une règle, se présentant comme une règle générale, n'est plus considérée à partir du problème de sa *cohérence interne*, logique, mais à partir de sa *convenance* avec une réalité vécue qu'elle voudrait à la fois exprimer et régler. L'expérience de l'injustice qui accompagne la règle n'est pas, dans ce cas, celle d'une incohérence, d'une exception arbitraire, d'une inconséquence, mais celle d'une règle qui *sonne faux* puisqu'elle prend appui sur des images et des idées qui ne conviennent pas, qui ne s'ajustent pas, avec l'expérience de Fanny Raoul ou avec celle d'autres femmes qu'elle observe. Et cela d'autant plus si la règle en question est la « règle générale établie de leur faiblesse [des femmes] et de leur incapacité »²⁵ dans toute sorte d'activité intellectuelle, la règle générale de leur assignation à l'espace domestique justifiée sur la base de la décadence des mœurs et de la corruption des œuvres d'esprit que leur présence sur la scène publique fatalement entraînerait.

Par rapport à un tel discours et à une telle règle, quelque chose se lève, proteste, non pas simplement dans la *volonté* subjective qui voudrait transformer la réalité sur la base de ses instances, mais à partir des pratiques et des désirs dans lesquels les femmes qui cherchent à avoir accès à la vie intellectuelle se trouvent déjà impliquées. Même dans les vécus les plus conflictuels de celles qui écrivent en doutant profondément de la bonté et de la légitimité de ce qu'elles sont en train de faire, quelque chose perce, au sein même la pratique d'écriture où elles sont engagées – et par le fait même d'y être engagées – qui *déborde* inévitablement les images diffuses du rapport des femmes au savoir²⁶. Ce dont il est question alors, ce n'est pas la justice d'une cohérence de principe, une justice de droit fondée sur les volontés d'individus dont on revendique l'égalité. Une autre forme de justice est en jeu ici. Il s'agit en effet de *rendre justice à la réalité et aux expériences*, aux expériences des femmes d'abord, aussi dans ce que ces expériences ont d'insondable et

²⁵ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 39.

²⁶ On peut penser par exemple au cas d'Henriette, qui avait eu des échanges de correspondance avec Rousseau. Cf. *infra* 4.2, *Qu'est-ce que cherche une femme parmi les hommes ?*.

d'opaque. C'est alors aussi rendre justice à une *demande de savoir* qui cherche à travailler une telle opacité et qui naît de l'étonnement éprouvé face aux expériences racontées et aux désirs revendiqués et dont on reconnaît de maîtriser si peu le sens et la portée au moment même où on les affirme. C'est dans la recherche d'une telle justice alors qu'on peut reconnaître le pivot autour duquel le texte de Fanny Raoul tourne véritablement.

Un autre rapport à la pensée se dégage ainsi à partir d'une telle perspective : il ne s'agit pas simplement de rendre logiquement plus cohérente la pensée implicite dans les lois, tout en restant dans le cadre d'une théorie contractualiste de la politique, mais de trouver des formes de pensée et de discours permettant de *reconnaître* et de *dire* ce qui est en train de se faire au sein de la vie collective et tout d'abord dans les expériences de femmes qui commencent à écrire de leur vie, à parler de politique, à réfléchir sur l'accès même qu'elles cherchent à avoir à une parole publique. C'est ainsi que nous pouvons reconnaître nombreuses pratiques d'écriture et d'expression allant du pamphlet au théâtre, de l'essai philosophique au roman, de la poésie à la fondation de revues de femmes (comme nous le verrons chez les saint-simoniennes), dans lesquelles on cherche à donner voix – en les sondant aussi souvent par ce même geste – à des expériences, des aspirations, des conflits qui sont méconnus dans les discours sur le sens et l'orientation de la vie collective.

Dans et par de telles pratiques nous pouvons alors reconnaître la recherche de formes de pensée par lesquelles serait possible de rester au près des expériences, de ne pas « douter de la raison » qui les trame, mais de chercher à l'articuler. Selon l'hypothèse que nous suivons ici, c'est la recherche d'une telle pensée qui peut attester d'une *transformation de la pensée politique* elle-même et d'une autre forme, différente par rapport à celle de Rousseau, de problématiser et de prendre les distances vis-à-vis de la pensée contractualiste et jussnaturaliste moderne. Si des transformations pratiques, institutionnelles ou juridiques sont requises par ces femmes qui prennent la parole, ce n'est pas simplement sur la base d'une déduction logique ou d'une fondation en raison d'institutions politiques et de principes de droit, mais à partir de la reconnaissance d'une raison, d'un ordre, qui traverse les pratiques et les désirs dans lesquels elles se trouvent déjà prises. Les *opinions des femmes* ne seraient pas alors simplement – et cela d'abord pour celles qui les profèrent – le facteur de réalisation cohérente et conséquente de principes

politiques généraux mis à l'épreuve de l'incohérence de leurs exceptions. C'est pour cette raison que la *justice* évoquée ne recoupe pas simplement la cohérence d'une justice formelle, et que la visée politique ne se tient pas simplement à une refondation en raison des institutions politiques et des lois, mais s'attaque directement à une transformation – une transformation déjà *en acte* – des mœurs et de l'ordre d'idées d'une société.

Une telle perspective explique aussi l'importance que pouvait avoir pour Fanny Raoul le fait de s'adresser à d'autres femmes : elle cherchait dans les expériences de celles-ci l'horizon privilégié d'*observation* d'une réalité à laquelle il ne fallait pas faire tort, qu'il fallait connaître et comprendre, et dans ce qu'elles en disaient une *mesure des discours* qui voulaient dire et orienter une telle réalité. Le sens de son geste on le trouve ainsi tout exprimé dans l'une de ses phrases lapidaires : « il y a souvent loin de l'idée qu'on a d'une chose à ce qu'est cette chose en effet, et je crois les femmes dans ce cas »²⁷. Les discours sur l'organisation de la vie collective et sur la place des femmes dans celle-ci se trouvent ainsi à être confrontés à *cette autre mesure*, à une épreuve de la distance entre ce qui est *dit* et ce qui *est*, qui passe par l'expérience des femmes et le témoignage que certaines d'entre elles en donnent déjà par leurs paroles. Si existent déjà des femmes – des femmes de différentes origine sociale et formation – qui sortent de leur maison, qui ne coïncident plus exclusivement avec le rôle de mère ou d'épouse parce qu'elles ont commencé à écrire ou à désirer de le faire, il devient important – et juste, en suivant la logique du texte de Fanny Raoul – de se pencher sur ce qu'elles font et d'écouter ce qu'elles en disent. C'est une ouverture de la compréhension et une demande de savoir, d'un savoir pouvant soutenir une telle compréhension, qui sont alors ici envisagées.

C'est ainsi que, par exemple, se trouve problématisée l'évidence d'une alternative posée par nombre de textes critiques à l'égard de l'accès des femmes à la vie intellectuelle, celle qui préfigure pour les femmes soit une coïncidence avec leurs rôles traditionnels, et donc l'exclusion d'une telle vie, soit l'accès aux œuvres de l'esprit, mais au prix d'un *devenir homme*, d'une *coïncidence monstrueuse* avec l'autre sexe. Fanny Raoul aborde une telle question directement, parce qu'elle veut témoigner d'un *écart*, d'une troisième voie qui s'échappe d'une telle alternative et

²⁷ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 49.

qui rend donc impossible pour elle d'assumer le discours proposé, de convenir avec un tel découpage de la réalité. Pour elle, le fait de parler d'autres femmes qui cherchent à écrire ou à participer à la vie politique, ne signifie pas de vouloir faire « les femmes des hommes »²⁸. Et cela pour une raison bien précise, à savoir que dans une telle prise de parole il s'agit aussi de dire quelque chose *qui n'a pas encore été dit* et de témoigner d'autres finalités, de la possibilité d'une autre hiérarchie de valeurs, d'un autre ordre moral et de sens. En effet, conclut-elle, s'il ne s'agit pas de rendre les femmes des hommes c'est que « on ne leur disputera point le pouvoir de s'entr'egorger, de s'abreuver des larmes et du sang des nations »²⁹.

L'enjeu de l'écrit de Fanny Raoul n'est pas alors simplement celui d'une *extension* de la liberté et de l'égalité, par rapport au savoir et à la politique. Il s'agit plutôt d'une *problématisation* des discours prétendant exprimer le sens et la portée normative de ce qui était en train de se faire au sein d'une vie collective bouleversée par la Révolution. C'est par une telle problématisation qu'on interroge les discours quant à leur justice ou à leurs torts, car on vise par-là à *rendre justice* à ce qui se trame dans des pratiques qui ont déjà vu le jour et dans lesquelles on est déjà impliqués. Autrement dit, on cherche ainsi à faire apparaître, par le biais de la question de la justice, un ensemble d'idées et d'orientations pratiques qui n'ont pas encore trouvé leur expression symbolique dans les discours circulant au sein de la sphère publique, parce qu'elles surgissent encore sur la *ligne de l'infraction*, de la *déviance*, par rapport à des attentes sociales établies. C'est le cas de Fanny Raoul elle-même, qui, en écrivant, sonde sa propre pratique d'écriture afin de mieux comprendre et de dire ce qu'elle est en train de faire au moment où elle se trouve à vouloir payer sa dette à la société par des « idées utiles » et des mots écrits.

De telle manière, une expérience tout à fait *singulière* comme la sienne peut devenir aussi le point dans lequel se révèle une transformation plus grande qui affecte l'ordre de la vie sociale et ses lumières. Il s'agit d'un point de bascule important qu'on peut repérer aussi dans les écrits et les discours des autres lectrices de Rousseau. Tel sera en effet notre angle d'approche et d'analyse : rechercher dans ces textes les points où la réalité à laquelle on cherche à rendre justice, et qui pose une question de justice, n'est pas conçue comme étant exclusivement particulière, c'est-à-dire comme renvoyant à une *partie du corps collectif*

²⁸ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 53.

²⁹ Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 53.

qui demanderait d'avoir des possibilités et des droits égaux à ceux des autres membres de la société. En passant par un travail sur des expériences singulières, traversées explicitement par la question de la différenciation sexuelle – par le problème de comprendre ce que peut signifier de se dire *femme* et de voir dans cela un levier pour la pensée ou pour l'action – il s'agit plutôt de faire apparaître un *nouvel ordre* de sens et d'orientations pratiques qui était en train de se façonner au sein de la société.

Ce dont il est question alors c'est le sens que prennent *pour tous*, au sein d'une telle vie collective, la liberté ou la raison, lorsqu'on reconnaît que l'expérience de la liberté et de la pensée sont *déjà* – même si dans des pratiques encore marginales, prises entre difficultés, exclusions et souffrances – l'objet d'un désir et d'aspirations de la part de femmes comme Fanny Raoul, d'un désir qui se manifeste dans des pratiques qu'elles ont déjà entreprises. C'est qu'alors la liberté et la raison, la centralité même qui leur est accordée, révèlent d'avoir une *portée majeure* de ce que l'on disait. Le sens de la liberté et de la raison change dès lors que des femmes commencent à chercher un accès à la vie intellectuelle et politique, en mettant à l'épreuve leur propre liberté et l'idée même de liberté, et en cherchant à dire et à penser un tel événement. On cherchera donc à montrer que ce qui est en jeu au fond, dans ces écrits de femmes, n'est pas l'*extension* d'un sens de liberté qui soit déjà donné ni des pratiques qui le supportent. Il s'agit plutôt d'une *intensification* – d'une intensification qui vaut et advient *pour tous*, car elle a lieu au cœur des idées fondamentales de la vie sociale – du sens même de la liberté, et de pratiques dans lesquelles elle se fait et prend son sens.

1.2. Des lois aux mœurs, des mœurs aux femmes. Transformations de la hiérarchie

Nous avons précédemment montré que chez Rousseau la question des conditions pré-contractuelles de la loi ne peut pas se poser sans que soit en même temps posée celle de l'appartenance des femmes à la société et de leur rapport à de telles conditions. C'est ainsi qu'il explicite et articule une question qui, surgie au cours du XVIII^e siècle, continue à travailler les esprits après la Révolution et au moins tout au long du XIX^e siècle. La question est celle de comprendre les rapports entre les mœurs et la loi en les articulant en même temps à une différenciation sexuée du

corps collectif. Celle-ci est en effet censée avoir un lien direct au rapport que la loi entretient avec les mœurs. Déjà au début du XIX^e siècle, ce problème prendra la forme de l'adage : « les hommes font les lois, les femmes font les mœurs »³⁰, à la fois une affirmation et l'indication d'une énigme.

Toutefois, si l'on inscrit aussi le texte de Fanny Raoul dans le travail autour d'une telle question, on trouvera, à partir de ce que l'on vient de montrer, une forme spécifique et moins visible de problématisation du rapport entre la loi, les mœurs et la présence des femmes au sein d'une société politique. Dans cette forme de problématisation, il s'agit d'intégrer à une telle question le fait d'avoir pris la parole, en tant que femme, et de l'avoir fait aussi pour faire une place dans le discours à des expériences et des aspirations qui y étaient méconnues, injustement méconnues. Il s'agit alors d'aborder le problème du rapport entre la loi et les mœurs à partir d'une telle position, celle où l'on *éprouve directement* une transformation *en acte* des lumières d'une nation philosophe.

Dans cette perspective, ce que les femmes font et ce qu'elles disent *affecte directement* le niveau des mœurs. Et cela non pas parce qu'elles feraient jouer au sein des sociétés modernes des formes plus anciennes ou plus naturelles de solidarité, non corrompues par l'amour propre ou les intérêts individuels et donc capables de faire véritablement entendre la loi aux citoyens. Une autre intention se présente dans le texte de Fanny Raoul qui révèle une autre forme de problématisation du rapport aux mœurs. On pourrait la décrire de la façon suivante : si le lien entre les mœurs et les femmes s'impose, c'est qu'il commence à apparaître que le regard sur la société, sur ce qui est en train de se faire en son sein et sur l'orientation à lui donner, ne peut *plus être concentré* dans des discours, des lois, des savoirs *ne se mettant pas à l'épreuve* de ce que les femmes commencent à dire de leurs expériences et du

³⁰ Cette expression « les hommes font les lois, les femmes font les mœurs » commence à être employée au début du XIX^e (l'une des premières occurrences étant dans la tragédie du *Connétable de Bourbon* du Comte de Guibert). Elle se retrouve de plus en plus sous la plume des écrivains au cours du XIX^e et est encore dans l'entrée « Femme » du dictionnaire Larousse (1866-1879). Si elle s'impose au XIX^e, cette expression, ou des variantes de celle-ci, circulent déjà auparavant. On la retrouve en effet dans le *Recueil des Proverbes usités de Provence*. Geneviève Fraisse, (*Muse de la Raison*, cit., pp. 160-175) analyse d'un point de vue philosophique et historique cette assignation des femmes aux mœurs notamment au moment où, entre le fin du XVIII^e et le début du XIX^e. Cette assignation voudrait effacer une autre modalité d'action des femmes sur la vie sociale, à savoir *l'influence* que certaines d'entre elles exerçaient notamment depuis leurs Salons.

monde intellectuel et politique auquel elles voudraient avoir accès. Si la référence aux femmes revient dans le discours dès lors qu'on pose la question des mœurs et de leur rapport à la loi, c'est que l'on commence à percevoir que les discours ne s'exposant pas à une telle mise à l'épreuve ne peuvent plus prétendre signifier d'entrée de jeu les expériences collectives, ni déterminer, à eux seuls, les *désirs* et les aspirations qui travaillent la société. Et cela d'abord parce que, comme nous allons le voir, ces désirs qui amènent des femmes à vouloir faire des choses qui n'étaient pas prévues pour elles – comme écrire ou parler en public – signalent un *changement de la valeur et du sens* de ces pratiques et de ces activités au niveau de la vie sociale elle-même. Elles sont investies par un tel désir parce qu'on commence à reconnaître qu'en elles et par elles quelque chose *d'important pour tous et pour toutes* peut arriver, notamment quelque chose qui a à voir avec le genre de vie politique et de liberté qu'on peut désirer de réaliser.

Les expériences et les actions des femmes ne seraient pas alors *l'archaïque dans le moderne*, mais le point où il serait possible de saisir *une intensification et une transformation de la modernité* elle-même, notamment de l'idée de liberté et des aspirations qui l'accompagnent. C'est donc au moment où les discours cherchent à contourner les épreuves représentées par de telles expériences, qu'ils rencontrent leur *tort* : on pourrait synthétiser de telle manière ce qui commence à se dire dans le texte de Fanny Raoul ou des autres femmes dont on suivra ici les traces.

Si une transformation est alors en train d'apparaître au sein de ces controverses sur les femmes et la vie intellectuelle et politique moderne, elle se situe directement à hauteur de l'ordre des idées et du sens des actions qui trament une vie collective. Autrement dit, elle ne s'accomplit pas entièrement sur le niveau des lois ou de l'extension des droits politiques ou civils, parce qu'elle affecte directement l'horizon d'idées et d'orientations pratiques dans lesquels les lois se façonnent. Pour cette même raison, comme nous allons le voir, ces controverses peuvent être lues aussi comme une *problématisation* d'une politique fondée sur le *modèle jusnaturaliste du contrat* qui se trouve ouvert sur un ordre symbolique qui le précède et ainsi altéré dans sa construction ou même mis en question dans ses fondements. Dans ces controverses l'enjeu majeur n'est pas alors une simple transformation des lois, mais la possibilité d'avoir une prise sur une transformation *déjà en acte* d'un ordre qui n'est ni un simple produit de la volonté ni une expression de la nature et qui se trouve travaillée par l'idéal d'une politique démocratique.

On saurait reconnaître un tel enjeu aussi dans la forme que la question de la *hiérarchie* entre les hommes et les femmes prend dans ces controverses. La portée de la transformation des rapports hiérarchiques entre les hommes et les femmes dépasse en effet à la fois la recherche juridique d'une *égalité des droits* et la lutte pour une *transformation des rapports de force* entre des classes d'individus. Dans ces deux cas, la question de la hiérarchie se trouve en effet réduite à celle de la domination qui pourrait soit être surmontée dans le cadre d'une extension des droits établissant une égalité formelle là où il y avait domination, soit être remise en jeu par une altération des rapports de force. Dans un cas comme dans l'autre, on perd de vue qu'une transformation de la hiérarchie est tout d'abord la transformation de *l'ordre des idées* d'une société et de ce qui compte par dessus tout en elle. Et toutefois – comme nous avons commencé à le voir – c'est une telle dynamique transformatrice qui est visée dans nombre d'écrits de femmes qui se trouvent à lutter pour pouvoir écrire, étudier ou prendre la parole dans la sphère publique. Celles-ci, en effet, au moment même où elles s'engagent pour participer à la vie intellectuelle et politique portent sur elle un regard nouveau, un *regard décentré*, qui l'interroge dans ce qui, en elle, paraissait évident, comme allant de soi. Et en même temps, ce faisant, elles manifestent la centralité d'une telle vie politique et intellectuelle, *dans l'altération même qu'elle a subie*, elles disent et vivent l'importance de ce qui se fait en elle et par elle au niveau d'une vie collective cherchant à réaliser politiquement la liberté. Pour cette raison les pratiques et les lieux d'une telle vie appellent à une nouvelle distribution et à une transformation de la hiérarchie.

Un siècle plus tard, Virginia Woolf dans les *Trois guinées*, parviendra à trouver les mots pour dire ce déplacement de regard et de posture accompli notamment par celles qu'elle appelle les « filles des hommes cultivés », celles qui cherchaient à avoir accès aux professions, aux universités, avec leurs pratiques établies et leurs cérémonies : « Penser nous devons [Think we must] : quelle est la civilisation dans laquelle nous nous trouvons à vivre ? Quel est le sens de ces cérémonies et pourquoi devrait-on y prendre partie ? Qu'est-ce que sont ces professions et pourquoi devrait-on s'enrichir par elles ? Bref, où est-ce que la procession des fils des hommes cultivés nous conduit ? »³¹. C'est alors une question de savoir qui

³¹ Virginia Woolf, *Trois guinées*, p. 92-93, moi qui traduit.

émerge chez ces femmes, une question qui vise une compréhension du monde auquel elles cherchent à accéder et qui sous leurs yeux prend parfois un aspect si insolite et curieux, comme si on le regardait du *dehors*. Mais ces femmes ne sont pas simplement dehors, elles sont aussi *dedans*, dans une vie collective qui est en train de changer profondément et dont la transformation, qui les investit pleinement, passe par elles aussi. Pour cela même une deuxième question, à la fois *pratique* et *de savoir*, s'impose chez elles, celle qui pousse à saisir ce qui, dans la vie collective, déborde déjà les formes pratiques établies et les significations figées, et qui s'exprime dans et par les désirs de ces femmes d'accéder à la vie intellectuelle, professionnelle et politique, par l'altérité de valeurs et d'idées qu'elles mettent en jeu et qui fait de « la civilité où nous nous trouvons à vivre » quelque chose de plus de ce qu'on connaît et qu'on maîtrise déjà. Il s'agit alors de chercher à connaître la réalité, telle qu'elle *est*, mais aussi telle qu'elle *pourrait être*, avec le pari politique, d'une politique de liberté, démocratique au sens large – c'est-à-dire non juridique – qui l'accompagne. C'est à ce niveau qu'on assiste à, et qu'on vise, une transformation de l'ordre de la vie collective, de sa hiérarchie, qui ne peut pas être réduite alors à une inversion des rapports de domination. La visée est bien plus grande.

Dans nombre d'écrits de ces femmes, on trouvera d'ailleurs une prise de distance explicite par rapport à une action visant une simple inversion des rapports de force, comme le dit nettement Fanny Raoul elle-même, lorsqu'elle signale que son propos n'est pas celui « d'établir la domination des femmes, et de rendre les hommes dépendants d'elles »³². Si on ne peut pas voir dans cette déclaration une simple stratégie de légitimation du discours, c'est que ces controverses ne seraient pas intelligibles, ni l'idée de *justice* qui y est mobilisée ne serait pas compréhensible, s'il s'agissait simplement d'un conflit entre deux champs cherchant réciproquement à dominer ou à renverser la domination. Au contraire, les formes de dominations et d'injustice, dont il est sans aucun doute question dans ces controverses, sont envisagées à partir d'une problématique plus large, celle de la *juste articulation*, au sein de la vie collective, des expériences et des idées qui y font surface – *juste*, d'abord, parce qu'elle doit pouvoir rendre justice à de telles expériences, à ce qui est dit d'elles et en elles et par cela même à ceux ou celles qui

³² Fanny Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, cit., p. 53.

y sont engagés. L'intention n'est pas alors celle de faire prévaloir une partie sur une autre, mais de montrer que dans la vie collective, dans les idées et les orientations pratiques qui la trament, il y a *plus de ce que l'on croit* et que ce surplus peut avoir un sens politique. C'est alors pour la *dicibilité* d'un tel *écart* et pour l'articulation de son sens que l'on cherche à ouvrir une controverse, que l'on prend la plume, que l'on s'engage dans un conflit allant jusqu'à viser une transformation des lois et des institutions.

Le fait que la transformation envisagée par des femmes comme Fanny Raoul ne soit pas l'imposition d'un sexe sur l'autre, par renversement des rapports de force, nous montre que l'enjeu de la controverse n'est pas un conflit frontal entre deux factions, mais l'émergence d'un nouvel horizon collectif d'idées et d'orientations pratiques pour l'articulation duquel un conflit symbolique demande à être engagé et une forme de pensée demande à être élaborée. C'est ainsi que l'enjeu d'une extension des droits civils et politiques perd sa centralité, parce que le problème majeur devient celui de prendre les mesures d'un changement qui affecte directement les manières dont l'ordre, la *hiérarchie*, des valeurs, des idéaux et ses conduites est aménagé au sein d'une société où le pari de la liberté politique a été lancé. En effet une telle hiérarchie, dans la mesure où elle exprime ce que signifie *d'être pleinement un être humain* au sein d'une certaine société, mobilise directement la différence des sexes, en attribuant des valeurs, des qualités, des contextes d'actions aux hommes et aux femmes et par cela même en les hiérarchisant, en posant certains de ces valeurs, qualités ou formes d'action comme étant plus ou moins expressives de l'humanité³³. Ce que l'on dit et l'on valorise de l'humanité, de

³³ On se réfère notamment ici au concept de *hiérarchie*, dans sa différence par rapport au concept d'*inégalité*, tel qu'il a été introduit et articulé par Louis Dumont dans son livre *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, notamment dans l'*Introduction* du livre (pp. 13-35) et dans la *Postface pour l'Édition «Tel»*, *Vers une théorie de la hiérarchie* (pp. 396-403), où il reprend le concept de hiérarchie en l'appliquant directement à la question de la différenciation sexuelle. Tout en reprenant le concept de hiérarchie qu'il élabore, on cherchera ici à lui donner une nouvelle articulation, visant notamment à mieux restituer les conflits sur l'ordre d'idées et de valeurs d'une société politique moderne et à transformer de telle sorte la conception des rapports entre les hommes et les femmes ressortant de son livre. Un développement et une problématisation de la question de la hiérarchie quant à la question des sexes est élaborée par Irène Théry dans son livre *La distinction de sexe*, cit.. Une discussion intéressante de la question de la hiérarchie dans son rapport à celle de l'égalité entre les sexes est donnée par Stéphane Vibert, «La "valence différentielle des sexes" ou comment comprendre les traits culturels universels ?», dans Tahon M.-B. (éd.), *Une anthropologie dans la Cité. Autour de Françoise Héritier*, Athéna, Outremont, 2010, p.145-160.

L'Homme, passe ainsi par la sexuation de l'humanité elle-même, et notamment par la position d'une altérité qui distingue dans celle-ci des hommes et des femmes.

Le changement dont il fallait alors mesurer et faire valoir la portée se présentait notamment sous la forme d'un *décalage*, d'une coïncidence enfin manquée, entre *les hommes* et l'*Homme*, qui fissurait et désagrégeait une alliance de longue durée : dans et par l'émergence de ces *opinions de femmes*, l'idéal humain de la société – la détermination de ce qu'est être pleinement un être humain – ne semblait *plus* pouvoir être entièrement manifesté par les valeurs associées aux hommes, par les pratiques, les conduites et les rôles qui leur étaient assignés. En même temps, et par le même déplacement, certains des pratiques qui leur étaient réservées – comme l'écriture et l'instruction – étaient investies par un désir diffus, qui se manifestait aussi chez nombreuses femmes, et qui tout en *transformant* ces pratiques et leur sens, en révélait l'*importance* pour une vie politique axée sur la liberté.

Si alors auparavant, afin de saisir ce que signifiait d'être pleinement un être humain au sein d'une certaine société, on pouvait regarder les hommes et à leurs pratiques, maintenant la question se pose de savoir sur quoi il faudrait porter le regard afin de pouvoir saisir ce qui est dit et ce qui est valorisé de l'humanité au sein d'une telle vie collective. Les formes de manifestation et d'expression de l'idéal humain, qui s'appuyaient fortement sur la différenciation des sexes et sur le sens attribué à celle-ci, se trouvaient ainsi remises en jeu, retravaillées dans leur logique et dynamique profonde se fondant auparavant sur une polarisation absolue entre attitudes, rôles et valeurs masculins et féminins et sur leur hiérarchisation.

Lorsque la prise de parole des femmes montre que de nouvelles expériences et valeurs demandent à être considérées afin de pouvoir penser ce que signifie être *pleinement* un être humain dans une société travaillée par l'idéal de la liberté politique, une telle polarisation hiérarchique se trouve en effet explicitement problématisée. Plus précisément, la différenciation des sexes, l'altérité qui traverse l'humanité et qui se dit ici sous la forme d'une différence entre les hommes et les femmes, se dissocie de la hiérarchie existante, celle où l'Homme coïncide avec les hommes. Un travail s'ouvre ainsi de réaménagement du rapport entre la différenciation des sexes et les formes par lesquelles on dit et on valorise l'humanité des êtres humains au sein de telles sociétés. Ce travail de réaménagement se présentera sous des formes différentes, allant d'une

reformulation de la coïncidence entre l'Homme et les hommes, comme déjà chez Rousseau, à l'élaboration de l'idée d'une *complémentarité non hiérarchique* entre les hommes et les femmes, une synthèse des attitudes ou des valeurs qui leur sont associées et qui seraient alors censées pouvoir se composer immédiatement dans une seule et unique figure d'humanité nouvelle. C'est le cas, comme nous allons le voir, des théories des saint-simoniens pour qui le sens de l'être humain ne pouvait pas être restitué ni en considérant exclusivement les attitudes et les pratiques des hommes ni celles des femmes, mais pouvait être saisi seulement dans leur union non hiérarchique. C'est pour cette raison qu'ils disaient – en attribuant l'idée à Saint-Simon lui-même – que la base ultime de la société, que le véritable « individu social », capable d'exprimer le sens de l'humanité nouvelle et les valeurs les plus importants de la société postrévolutionnaire, c'est « l'homme et la femme » dans leur unité. Comme l'écrivait Olinde Rodrigues en reprenant ce que Saint-Simon aurait proféré sur son lit de mort: « l'homme et la femme, voilà l'individu social »³⁴.

On verra toutefois dans la suite, avec les saint-simoniennes prolétaires qui prennent les distances de leur école pour fonder ensemble une revue, qu'une telle *complémentarité* peut être *remise en cause*. Une telle idée, qui prend corps dans le geste même de fondation d'un lieu autre et nouveau par rapport à leur école, vit d'abord de la nécessité de remarquer que le nouvel ordre postrévolutionnaire ne peut pas être un assemblage de pratiques existantes, de qualités attribuées aux hommes et aux femmes et déjà signifiées dans leurs sens. Et cela parce que ce même sens s'était façonné dans des institutions et des savoirs qui, tout en prétendant d'exprimer et d'orienter la réalité, ne savaient pas intégrer une partie de celle-ci, celle qui s'exprimait par exemple dans les expériences de femmes qui, comme les saint-simoniennes, commençaient à faire de la politique et à en écrire. Le questionnement de la complémentarité devient ainsi l'ouverture d'un *écart* par rapport à la réalité existante et à ce qu'on maîtrisait déjà de celle-ci, un écart dans lequel s'inscrivent autant la *créativité* dans l'élaboration de nouvelles formes d'action

³⁴ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier, Aout 1829*, éditée in Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980, p. 48. Cf. aussi Marguerite Thibert, *Le Féminisme dans le Socialisme français*, cit., p. 8. Voir aussi à ce propos Anne Verjus, « L'homme et la femme : voilà l'individu social'. Couples et classes de sexe dans l'Écho de la Fabrique », in L. Frobert (dir.), *L'Echo de la Fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon*, Lyon, ENS Éditions, 2010.

que le *conflit* pour une reformulation des pratiques politiques et intellectuelles et pour la négociation de leur sens.

C'est la possibilité d'une telle créativité et d'un tel conflit qui se trouve alors souvent entravée ou reniée, lorsqu'elle est domestiquée sous la forme d'une complémentarité trop rapidement affirmée entre les hommes et les femmes ou lorsqu'elle est aussitôt refermée dans la reformulation d'une hiérarchie des valeurs collectives recherchant une nouvelle coïncidence entre l'Homme et les hommes. C'est aussi une *demande de savoir* et de compréhension de la réalité, de ses formes établies et de leurs dynamiques transformatives, qui est étouffé dès lors que les discours sur la réalité sociale ne s'exposent pas à l'épreuve de ce que certaines femmes commencent à dire d'elle. Et pourtant c'est au sein de ces pratiques conflictuelles et *d'idéation*, c'est dans cette demande de savoir, cherchant à avoir une prise sur une transformation en acte et sur l'émergence d'un nouvel ordre, que la *liberté* des femmes est mise en jeu et que le sens même de la liberté s'approfondit pour tous. Il s'agit en effet de points dans lesquels une nouvelle hiérarchie se façonne en affectant ainsi ce qui, dans les savoirs, dans les institutions, dans les pratiques et les idées qui les habitent, *a autorité* sur les individus, sur leurs pensées et leurs actions. C'est à cette hauteur, alors, qu'il faudra réarticuler le lien entre les *mœurs* et les *femmes*, pour saisir ensuite les conséquences que cela peut avoir sur une pensée de la politique démocratique et de la loi. En effet, il ne s'agit pas seulement de se demander si la marginalisation des pratiques et des pensées élaborées par des femmes ne rend pas «impensable la possibilité de toute auto-institution»³⁵ collective se faisant alors au prix d'une réduction radicale de la prise pratique et réflexive sur la réalité que nous sommes et que nous voudrions transformer. Il s'agit aussi de comprendre s'il n'y a pas un sens de *politique* et de *loi* qui, dans ces débats, excède et remet en cause l'image élaborée par la philosophie moderne contractualiste.

C'est après avoir accompli ce mouvement dans et par l'écrit de Fanny Raoul, que nous pouvons revenir à Rousseau et comprendre la raison pour laquelle il a fallu l'inscrire dans un champ de controverses et de reprises prenant la forme d'un dispositif. Si l'on fait jouer le regard dont témoigne l'*Opinion d'une femme*, on peut en

³⁵ Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas (dir.), *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*, Paris, Plon, 2000, p. 24.

effet aborder les textes de Rousseau sous un angle nouveau, en cherchant à comprendre de quelle manière il avait su indiquer, dans la liaison qu'il avait établi entre les *femmes* et les *mœurs*, quelque chose d'important sans toutefois en maîtriser le sens et la portée. Par le même mouvement, il devient possible aussi de se demander jusqu'à quel point il avait mis le doigt sur l'un des enjeux véritables de la transformation des sociétés modernes sans y voir nécessairement clair, et sans chercher à le faire véritablement. Ce sont alors les points de *blocage* de son discours que l'on peut de telle sorte interroger, ces points où il ne cherche plus à comprendre ce qui se joue dans le rapport entre les femmes et les mœurs, et où, en ne mettant pas son discours sur les femmes à l'épreuve de ce qu'elles font et de ce qu'elles disent, il fait tort à des expériences qui pouvaient développer une telle compréhension et en transformer le sens. Ainsi, c'est le travail conflictuel et idéatif visant la reformulation de l'ordre des idées d'une société et du sens qu'y prend le fait d'être un être humain, qui se trouve de telle sorte réduit, limité en puissance, entravé. Il s'agira alors de sonder le fond où s'ancrent de telles résistances, de voir comment la question de la *certitude de paternité* y apparaît comme un puissant ressort de problématisation et en même temps comme un point de *verrouillage* de la transformation de l'ordre symbolique.

2. LE CRI DE LA NATURE DANS LA LETTRE À D'ALEMBERT

En 1757, dans le VII^e volume de l'*Encyclopédie*, apparut l'article « Genève ». L'encre qui le signait sous le nom de d'Alembert n'était pas encore sec lorsque Rousseau commençait à composer, sous la forme d'une lettre adressée à l'auteur, un écrit de réponse et de critique acharnée, qui fut ensuite publié en juillet 1758. Le texte s'en prenait notamment à l'une des thèses de l'article, celle qui soutenait l'opportunité de la construction d'un théâtre dans la ville, bien que les constitutions de Calvin l'interdisaient³⁶. La réaction soudaine et véhémence de Rousseau nous signale que la proposition de d'Alembert soulevait pour lui un problème de taille, à la fois théorique et politique. Il s'agissait d'un problème qui, par sa même nature, l'appelait à répondre non pas seulement pour honorer la vérité, mais aussi pour servir sa propre patrie³⁷. Cette double attitude semblait altérer en profondeur le statut de son discours : « il ne s'agit plus ici – écrit-il – d'un vain babil de philosophie ; mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple. Il ne s'agit plus de parler au petit nombre, mais au public ; ni de faire penser les autres, mais d'expliquer nettement ma pensée »³⁸. Cette explication est en effet le ressort ultime de sa prise de parole, visant à prendre les distances de ce qui venait d'être publié sur l'*Encyclopédie*, à laquelle Rousseau avait auparavant contribué, mais cherchant aussi à articuler dans ses paroles les raisons d'une réaction de refus que tout citoyen de Genève aurait manifesté. Il s'agissait en somme, en s'expliquant, non pas d'apprendre aux autres ce qu'il fallait penser, mais d'articuler ce que tous les citoyens pouvaient ressentir et qui prenait ainsi la forme d'une « vérité de pratique importante à tout un peuple »³⁹.

Rousseau prend de telle sorte la parole pour articuler une telle vérité, mais sans pour cela abandonner complètement la démarche philosophique : ces deux positions d'énonciation, n'étant pas déjà accordées d'entrée de jeu, cherchent ainsi à se composer chez lui dans une nouvelle forme de discours. Une friction demeure

³⁶ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, *Politique de l'esthétique, esthétique du politique. Introduction*, in B. Bachofen et B. Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 7.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 49.

³⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 52.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 52.

alors tout au long du texte entre, d'une part, l'effort de penser le cas spécifique de Genève et de reconnaître la force normative de ses mœurs et de ses institutions dans ce qu'elles ont de singulier et irréductible et, d'autre part, une généralisation philosophique du discours. Le discours de Rousseau se greffe ainsi sur le point où s'articulent la « patrie » et l' « humanité »⁴⁰ afin de saisir des objets et des dynamiques qui ne pourraient pas être saisis ni en cherchant exclusivement « ce qui est bon aux hommes en général » ni non plus « ce qui leur est bon dans tel temps ou dans tel pays », bien que ce soit cette dernière la perspective de départ de la *Lettre*⁴¹. C'est l'effort de se tenir en équilibre sur ce point, sans tomber ni d'un côté ni de l'autre, qui traverse le texte et lui imprime sa dynamique interne. Comme nous allons le voir, cette articulation deviendra ensuite l'un des objets de réflexion principaux de l'*Émile*, où elle sollicitera l'élaboration d'une pensée politique et pédagogique qui puisse reconnaître *l'homme dans le citoyen et le citoyen dans l'homme*. Si nous nous intéressons alors ici à cette *Lettre*, c'est que la nécessité de penser le statut de citoyen, dans l'articulation entre patrie et humanité, se révèle être au fond ce qui ne cesse de solliciter et de re-ouvrir la question de la place des femmes et de leur rapport aux conditions pre-politiques de la loi, ce dont la *Lettre à d'Alembert* témoigne magistralement.

Le cadre dans lequel s'ancre une telle problématique est, dans la *Lettre*, celui des mœurs et du genre d'*action* qu'il serait possible d'accomplir sur elles et, plus précisément, sur les mœurs d'une République. La construction d'un théâtre dans la ville y est alors convoquée à double titre. D'une part, comme l'introduction d'une *nouvelle forme d'action sur les mœurs* dont il faut établir la nature et la bonté : « les spectacles sont bons ou mauvais en eux-mêmes ? – se demande Rousseau – (...) il peuvent s'allier avec les mœurs ? »⁴². D'autre part, la création d'un théâtre apparaît comme une mise en cause des constitutions de Calvin qui demande de prendre une *décision sur la République elle-même*, à savoir sur son rapport aux institutions héritées et sur son rapport avec le théologien législateur qui avait donné à Genève non pas simplement des lois, mais surtout des mœurs⁴³. Ce que Rousseau veut

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 49.

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 64.

⁴² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 63.

⁴³ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, *Politique de l'esthétique, esthétique du politique. Introduction*, in B. Bachofen et B. Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique*, cit., p. 11.

montrer alors c'est que, par une décision sur le théâtre, Genève déciderait en réalité d'elle-même, de son rapport à ses propres mœurs, c'est-à-dire à la finalité et à la destinée politique qui les traverse et qui se façonne en elles.

Pour cette raison, il faut prendre au sens fort la question précédemment citée : *les spectacles peuvent-ils s'allier avec les mœurs ?*, et l'entendre comme le questionnement de l'alliance entre le théâtre et l'intention politique qui s'exprime dans les mœurs de Genève, entre les spectacles et la dynamique qui fait de ces mœurs les mœurs d'une République. Autrement dit, Rousseau se demande si ces deux pôles – l'institution du théâtre et les institutions républicaines avec leur *austérité* distinctive⁴⁴ – pourraient travailler ensemble dans la même direction, celle de faire et de refaire un peuple, de faire en sorte qu'il continue à être un peuple et à *se voir* comme tel, dans son irréductibilité constitutive à un agrégat de volontés individuelles et de passions singulières⁴⁵. Comme nous allons le voir, la réponse donnée par Rousseau sera négative. Et elle le sera notamment parce qu'il n'accordera pas à d'Alembert la thèse centrale de son article, rappelée dans la préface même de la *Lettre* : par l'introduction du théâtre, écrit d'Alembert « Genève réunirait la sagesse de la Lacédémone et la politesse d'Athènes »⁴⁶, la *civilisation*, d'une part, et les *mœurs traditionnelles* d'un peuple uni et armé – d'une République – d'autre part, pourront finalement s'associer dans une même cité. C'est la possibilité d'une telle alliance que Rousseau refuse ici, en donnant de telle sorte la plus grande ampleur à sa critique de la civilisation et de ses acquis, dont le théâtre. La civilisation devient ainsi le poids qui écrase le *citoyen* en ne laissant rien d'autre qu'un *homme qui vit de son propre intérêt*, qui se perçoit comme un absolu et se rapporte aux autres par les dynamiques mimétiques et destructives de l'amour propre. C'est en fait un *ralentissement de la civilisation*⁴⁷, produit par la constitution même de Genève, par ses mœurs, qui l'a sauvegardée des effets néfastes de la civilisation et qui l'a inscrite dans le temps austère d'une République ancienne. C'est-à-dire, qui lui a permis de continuer à faire corps comme un peuple dans

Rousseau évoque d'ailleurs explicitement la figure de Calvin dans le chapitre du *Contrat social* consacré au législateur (II, VII).

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 62.

⁴⁵ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, *Politique de l'esthétique, esthétique du politique. Introduction*, in B. Bachofen et B. Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique*, cit., p. 9.

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 50.

⁴⁷ C'est l'expression suggérée par Jacques Berchtold, *La Lettre à d'Alembert dans l'œuvre de Rousseau*, in Blaise Bachofen et Bruno Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique*, cit., p. 32.

lequel les individus savent de faire partie d'une unité politique qui ne se réduit pas à l'ensemble de leurs intérêts particuliers.

C'est au cœur d'un tel problème, qui noue ensemble la question de la juste forme d'action sur et par les mœurs et celle de sa portée politique au sein d'une République, qui surgit alors la question de la *juste* place des femmes dans la société – *juste* par rapport à l'influence qu'elles pourraient avoir sur son ordre moral et politique. La place qu'elles occupent, ou qu'elles viendraient occuper dans des projets de transformation sociale, est ainsi envisagée comme une *pierre de touche* permettant d'évaluer la qualité du rapport que la société entretient avec ses mœurs et les dynamiques qui les traversent et les dénaturent.

2.1. *Changer les mœurs ou les charger ? Les mœurs politiques et le théâtre*

Les mœurs sont l'enjeu théorique de la dispute que Rousseau engage avec d'Alembert. Plus précisément, comme nous venons de le dire, il s'agit pour Rousseau d'articuler en philosophe, mais dans un discours qui sache retisser les liens avec *une vérité de pratique importante à tout un peuple*, le sens et la nature des mœurs d'une République comme Genève. C'est sur ce point que la réflexion philosophique et la vérité pratique d'un peuple cherchent à converger, là où il faut penser la nature de ces mœurs politiques qui rendent possible aux citoyens de reconnaître la loi dans son irréductibilité aux intérêts particuliers ainsi qu'à cette forme fictive de volonté générale qui est la volonté de tous⁴⁸. C'est ainsi que Genève est considérée à la fois comme un cas *singulier* – avec des institutions déterminées et une histoire, marquée par l'œuvre d'un législateur, dans laquelle des mœurs et des lois ont été transmises – et aussi comme un cas *paradigmatique*, l'exemple d'une République encore vivante au sein de la civilisation moderne. À ce

⁴⁸ On reprend ici, par cette idée de mœurs politiques, l'interprétation du *Contrat social* élaborée par Bruno Karsenti, proposant une relecture de la philosophie politique de Rousseau à partir de la figure du législateur (B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit.). Le législateur y est conçu comme étant un « faiseur de culture politique », au sens qu'il « fabrique la politique comme culture » (p. 30). Il est ainsi la figure qui, intégrée après-coup dans l'histoire d'un peuple, révèle dans les mœurs de celui-ci une tradition qui l'oriente vers la politique et qui en fait ainsi un peuple « travaillé secrètement dans le sens de la politique pour que la politique, pour lui, prenne un sens » (p. 31). Les mœurs marquées par une telle orientation sont des mœurs politiques qui sont ainsi pour le peuple la « forme éminente de sa loi » (p. 31).

titre, elle peut aussi être évoquée comme un *contre-point* pour l'observation décentrée, en quelque sorte comparative, des sociétés où la civilisation a nourri l'amour propre et les lumières ont aveuglé les esprits, ces sociétés dans lesquelles les individus vivent dans les fers tout en croyant d'être libres. Le contre-point de Genève donne ainsi la possibilité d'étudier des institutions qui seraient au contraire capables de défendre et de développer une telle liberté – qui est avant tout une liberté de citoyens – et de s'interroger sur leur nature et leurs conditions d'existence.

La question qui s'impose à ce propos dans la *Lettre*, comme réaction à l'article de d'Alembert, est celle de savoir si le théâtre peut prendre place parmi ces institutions républicaines ou s'il ne serait pas le cheval de Troie qui introduirait à Genève un principe corrupteur de l'austérité républicaine et de sa différence intrinsèque par rapport aux nations trop civilisées. La dispute tourne alors autour de la question de déterminer la *fonction morale* du théâtre, de comprendre de quelle manière et dans quelle direction il exerce une action sur les mœurs. Si selon d'Alembert – comme lui-même l'affirme dans sa réponse à la *Lettre* de Rousseau – le théâtre peut devenir « une école de mœurs et de vertu (...) ». C'est la morale mise en action »⁴⁹, d'après Rousseau le théâtre, qui a bien une influence sur les mœurs, ne peut prétendre avoir aucune fonction pédagogique ni à être une mise en action d'aucun ordre moral. Il sera plutôt une *contrefaçon* de la morale elle-même. Une analyse des arguments par lesquels Rousseau détaille ces thèses, nous permettra alors de voir plus clair dans sa manière de concevoir les mœurs politiques et ainsi de déterminer la fonction morale à laquelle il appelle les femmes dans la deuxième partie de la *Lettre*.

Rousseau s'en prend d'abord à la fonction supposée pédagogique du théâtre, à son rôle *cathartique* de mise en forme des passions, de dépassement de celles-ci dans un ordre moral montré et produit par le théâtre lui-même. Quoi qu'il en soit de leur origine ancienne, de leur statut dans les cités de la Grèce, lorsque les « Grecs supportaient des pareils spectacles (...) comme leur représentant des antiquité nationales qui courraient de tous temps parmi le peuple »⁵⁰, d'après Rousseau les spectacles s'imposent à son époque au sein de sociétés corrompues,

⁴⁹ Jean- Baptiste Le Rond D'Alembert, *Lettre à Monsieur Rousseau* in J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 215.

⁵⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 82.

comme l'une des productions des « mœurs d'un siècle instruit »⁵¹. Pour cette raison, ils ne sauront *pas purger* les passions de la société où ils se façonnent : l'amour propre, l'inaction, les plaisirs frivoles, les égarements de la raison qui caractérisent des sociétés ayant perdu toute austérité républicaine, ne seront pas affectés par ce qui se passe sur la scène. Le prétendu soin ne serait dans ce cas qu'une partie du mal, que l'une de ses manifestations.

On saisit distinctement ce caractère du théâtre, écrit Rousseau, lorsqu'on reconnaît que « jamais une bonne pièce ne choque les mœurs de son temps »⁵², parce que le principe qui ordonne les spectacles n'est pas l'utilité morale mais le *plaisir*⁵³. Si les spectacles doivent plaire, continue Rousseau, ils doivent alors se mesurer sur ce qui est déjà dit et fait, ils doivent *flatter* les goûts, les mœurs et les opinions d'un public qui aime voir sur la scène ce qu'il connaît déjà de lui-même⁵⁴. Ce qui est alors attendu du théâtre c'est qu'il offre le plaisir d'un *miroir* réfractant une image familière et non pas dérangeante de la vie collective et de ses caractères. Ainsi, les spectacles confirment sans cesse la corruption d'une société corrompue sans pouvoir rien faire pour en transformer les mœurs. Sur le fil de ce raisonnement, Rousseau conclura de telle sorte que « au lieu de faire la *loi* au public, le théâtre la reçoit de lui »⁵⁵.

Cette dernière phrase nous permet de creuser davantage le problème soulevé par l'institution du théâtre, en atteignant ainsi le point dans lequel les spectacles se révèlent être, au regard de Rousseau, non pas seulement *inefficaces* sur le plan de la transformation des mœurs corrompues, mais aussi *nocifs*, pouvant d'eux-mêmes déclencher la corruption, même dans une ville comme Genève. Ce qui est en jeu, en effet, dans l'argumentaire de Rousseau, c'est au fond le rapport du théâtre à la *loi*. Celle-ci est ici considérée dans son sens le plus propre, de ce qui, par les mœurs, l'opinion ou les lois, parvient à engendrer une transformation des individus en les inscrivant dans un ordre politique et morale qui les dépasse, en les détachant ainsi de leurs intérêts et de leurs passions particulières. Sous ce point de vue alors, notamment au moment où il est conçu comme étant une institution pédagogique pouvant avoir une influence sur les mœurs d'une République, le

⁵¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 78.

⁵² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 67.

⁵³ Cf. J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 66.

⁵⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 66.

⁵⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 70, moi qui souligne.

théâtre ne donnerait qu'une *image fictive* de cette expérience de dépassement et d'altération du plan strictement individuel ou particulier de l'action. Il serait une *image contrefaite de la loi*. Paradoxalement, Rousseau semble ici, comme le remarquent Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, faire résonner un thème platonicien, celui du théâtre comme usurpation de la parole divine, comme appropriation de l'espace de ce qui transcende l'expérience sensible et qui lui donne un ordre⁵⁶ – on sait d'ailleurs que Rousseau avait traduit nombreux passages de la *République* sur le théâtre et sur le statut des images en préparant cette *Lettre*⁵⁷.

En dernière analyse alors, même si la promesse du théâtre est celle de « donner une loi au public », de produire un écart entre le niveau des intérêts et des passions particuliers et celui d'un ordre qui les transcende et les ordonne, le théâtre n'a pas en réalité, d'après Rousseau, les moyens par lesquels « il pourrait produire en nous des sentiments que nous n'aurions pas et nous faire juger des êtres moraux autrement que nous n'en jugeons en nous-mêmes »⁵⁸. Le théâtre vivrait ainsi de la *promesse manquée* de préparer l'accès à un autre niveau d'expérience. En cela consisterait alors son manque, mais aussi son danger : donner une fausse image de l'action sur les mœurs.

Ce qui rend pénétrant sur ce point l'argumentaire de Rousseau, c'est qu'il remarque que la fermeture sur la particularité produite par le théâtre n'advient pas simplement sur le niveau *individuel*, d'individus qui ne seraient pas amenés à purger leurs propres passions pour devenir vertueux, mais aussi sur un plan déjà apparemment collectif, celui d'un *groupe* qui serait alors *renfermé par le théâtre dans ses mœurs* établies et son caractère particulier. Rousseau conclut ainsi que « l'effet général du spectacle est de *renforcer le caractère national*, d'augmenter les inclinaisons naturelles et de donner une énergie nouvelle à toutes les passions »⁵⁹. Le théâtre ne saurait pas ouvrir la possibilité d'un *différentiel* interne à la société, du dépassement

⁵⁶ Cf. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, *Politique de l'esthétique, esthétique du politique. Introduction*, in B. Bachofen et B. Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique*, cit., p. 23.

⁵⁷ Cf. Isabelle Chanteloube, *La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau. Études des dispositifs énonciatifs dans les incipits des œuvres de Rousseau*, Champion, Paris, 2007, p. 85. Cf. aussi J.-J. Rousseau, *De l'imitation théâtrale*, in OC V, pp. 1195-1210. Sur cette thématique de l'image et de l'imitation voir en outre: C. N. Dugan et Tracy B. Strong, « Music, Politics, Theatre and Representation in Rousseau » in Patrick Riley (éd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.329-364.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 71.

⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 68, moi qui souligne.

d'un niveau d'expérience exclusivement particulière, individuelle ou de groupe qu'elle soit. Ce dépassement est en effet possible seulement grâce à ces actions sur et par les mœurs qui ont un *rapport non contrefait à la loi*, qui peuvent donner une loi et non pas la recevoir de ceux qui devraient en être orientés. Pour cette raison, le théâtre ne ferait rien d'autre, d'après Rousseau, que « *charger et non changer les mœurs établies* »⁶⁰, qu'amplifier en le réfractant comme dans un miroir le plan où se déposent les opinions diffuses et les agrégats de volontés et d'intérêts. C'est ce qui rend possible aussi que souvent on n'imité qu'une partie du peuple, qu'on ne représente que les mœurs des plus riches, comme s'il s'agissait de la totalité⁶¹.

2.2. *Les institutions qui agissent vraiment sur les mœurs*

Les effets de falsification du théâtre sont d'autant plus importants, d'après Rousseau, si l'on considère que le théâtre se présente aussi comme un moment et un lieu dans lequel le peuple devrait se réunir, faire *un*, pour assister ensemble au spectacle et s'y éduquer. De la même manière qu'il n'y a pas d'action transformative des mœurs, il n'y a pas pour Rousseau d'unité du public : « l'on croit s'assembler au spectacle, et c'est là que chacun s'isole ; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches »⁶². L'apparence d'une loi donnée au public, ainsi que celle de l'unité du public comme unité du peuple lui-même, font ainsi du théâtre une véritable *contrefaçon de la politique*, une institution qui fait écran au fonctionnement des vraies institutions et mœurs politiques. Pour cette raison, conclut Rousseau, il faut veiller à que le théâtre ne soit pas introduit à Genève. Et cela d'autant plus si l'on considère qu'une telle décision, ayant le statut d'une décision sur la République elle-même, sur son rapport aux institutions et aux mœurs héritées, assumerait pour cette même raison un caractère *irréversible*, de césure dans une histoire et une tradition : « nos mœurs altérées nos goûts changés ne se rétabliront pas comme ils se seront corrompus (...) après la première faute

⁶⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 68, moi qui souligne.

⁶¹ Cf. Florent Guénard, *La mésestime de soi : la philosophie sociale de Rousseau dans la Lettre à d'Alembert*, in Blaise Bachofen et Bruno Bernardi (dir.), *Rousseau, politique et esthétique*, cit., p. 65.

⁶² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., pp. 64-65.

nous n'aurons plus que le choix de nos maux »⁶³. C'est la *vérité pratique d'un peuple* qui se trouve ainsi mise en jeu, celle qui tient ensemble la *compréhension* et la *décision* sur ce que nous sommes.

En recentrant le regard sur Genève, en observant ses institutions et ses mœurs, il est en effet possible de reconnaître des institutions et des situations de la vie collective qui, n'étant pas encore directement politiques, seraient toutefois en mesure de *préparer les citoyens à la pratique politique* elle-même et de tisser leur rapport à la loi. Rousseau, pour des raisons internes à l'argumentation de la *Lettre*, en cite notamment deux : les *cercles* et les fêtes publiques. Les premiers, qui « conservent encore parmi nous – écrit Rousseau – quelque image des mœurs antiques »⁶⁴, regroupent exclusivement des hommes, qui se rencontrent pour discuter de patrie et de vertu, pour se livrer à des jeux d'exercice, pour chasser, et qui ne dédaignent pas non plus – ajoute Rousseau à contre-cœur – de boire souvent tout au long de la nuit. Ce qui compte toutefois pour Rousseau, c'est qu'ils se préservent de la promiscuité des salons parisiens, « dispensés de rabaisser leurs idées à la portée des femmes et d'habiller galamment la raison » et pouvant ainsi « se livrer à des discours graves et sérieux sans crainte du *ridicule* »⁶⁵. La fréquentation des hommes entre eux, leurs discussions sur la patrie, leurs exercices communs, permettraient ainsi de sauvegarder et de développer les mœurs anciennes de la République en contribuant à former des véritables citoyens : « ces *honnêtes et innocentes institutions* rassemblent tout ce qui peut contribuer à former dans les mêmes hommes des amis, des citoyens, des soldats et par conséquent tout ce qui *convient le mieux à un peuple libre* »⁶⁶. Ce que le théâtre rend impossible – façonner les mœurs politiques d'une République – ces cercles le feraient, en contribuant à former en chaque homme le sentiment d'être le membre d'une unité plus grande, qui est celle de la patrie.

En se tenant toujours sur le plan des conditions de la politique républicaine, Rousseau indique une deuxième institution, celle de *fêtes publiques*. Dans ce cas, il s'agit pour lui de réactiver le sens républicain des spectacles, de réinvestir leur origine en revenant en amont de leur corruption civilisée. Et pour cela faire, il faut

⁶³ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 180.

⁶⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 160.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 180, moi qui souligne.

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 161, moi qui souligne.

reconnaître que les spectacles n'ont pas exclusivement lieu dans les théâtres qui « renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction »⁶⁷, mais qu'ils caractérisent aussi bien les fêtes publiques, où tout le peuple se ressemble « en plein air »⁶⁸. La différence du dispositif – du théâtre à la fête publique – permet d'après Rousseau de mettre en place un autre genre de spectacles, où l'on peut donner « les spectateurs en spectacle », les rendre « acteurs eux-mêmes », en faisant en sorte que « chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis »⁶⁹. Il s'agit encore de passer par les spectacles et en quelque sorte aussi par le plaisir, mais cette fois-ci sans faire écran au fonctionnement de la vie politique, au contraire, en collaborant, en *s'alliant*, aux mœurs politiques de la République. Dans ces fêtes on ne s'assemblerait pas pour s'oublier le uns les autres dans l'obscurité du théâtre, mais au contraire pour *se voir*, pour voir les autres au-delà des intérêts particuliers et de l'amour propre, en se reconnaissant ainsi comme faisant tous partie d'une unité plus grande. Les spectateurs seraient de telle sorte donnés « en spectacle ». La fête publique devient ainsi un dispositif de visibilité, d'*auto-transparence* même – comme le remarquent Starobinski et Derrida⁷⁰ – du peuple par rapport à lui-même. C'est ainsi que, dans ces fêtes, on agirait aussi ensemble, en étant en même temps spectateurs et acteurs, dans une *action* qui *fait un* avec une telle *vision* du peuple et l'expérience d'unité qui l'accompagne pour chacun.

Les cercles et les fêtes publiques peuvent ainsi prétendre, selon la logique de la *Lettre*, de s'allier aux mœurs, dans l'intention politique qui les traverse de façonner les hommes pour qu'ils puissent être amis, citoyens et soldats, c'est-à-dire

⁶⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 182.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 182.

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 182.

⁷⁰ Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 116-121, où il lit la forme « fête » chez Rousseau comme la production d'une « immédiateté absolue » (p.120). Dans ce sens la fête serait capable d'exprimer « sur le plan 'existentiel' de l'affectivité tout ce que le *Contrat social* formule sur le plan de la théorie du droit » (p. 121). Toujours à propos de la fête chez Rousseau, Jacques Derrida parle de la mise en place d'un modèle de société « parfaitement présente à soi » – Jacques Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation » in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 341-368, notamment ici p. 360. Cf. au propos de ces lectures, Paule-Monique Vernes, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Paris, Payot, 1978.

le type d'homme qui « convient le mieux à un peuple libre »⁷¹. Ces institutions aideraient à produire une expérience du dépassement de la particularité, des intérêts particuliers et de leurs formes d'agrégation, une expérience qui ouvrirait les hommes à la loi et qui leur permettrait d'agir véritablement au sein des institutions politiques d'un peuple qui défend et soutient sa propre liberté. C'est alors par ce dernier mouvement, par ce geste qui restitue aux citoyens de Genève le *sens politique* de leurs institutions et de leurs mœurs, que Rousseau se confronte enfin à ce qu'il avait désigné comme étant la « vérité de pratique importante à tout un peuple »⁷². Il lui donne une forme plus déterminée, pour qu'elle puisse se faire valoir face à la prétendue vérité philosophique de l'article de d'Alembert. On reconnaît là alors *en acte* cette forme de discours qui naît de l'*altération du contractualisme*, et qui conduit Rousseau à articuler une partie de son discours philosophique à la reconnaissance d'un ordre qui n'est pas ni naturel ni produit par la volonté, mais qui est propre à une vie collective se déroulant dans un temps auquel la transmission des lois et des mœurs, ainsi que ses césures, impriment une orientation déterminée.

Comme nous l'avons déjà dit, toutefois, Genève n'est pas simplement considéré dans sa singularité spécifique, mais aussi comme un cas *paradigmatique* de République donnant un contre-point comparatif pour la compréhension et la critique d'autres sociétés, notamment celle française. Il s'agit alors, par une analyse du cas déterminé, de dégager un autre plan de discours dans lequel est abordée la question de savoir quelles sont les véritables institutions républicaines et à quelles conditions les individus font, *en politique et par la politique*, l'expérience d'un dépassement de leurs passions et de leurs intérêts particuliers. C'est ainsi que nous pouvons reconnaître, comme le remarque justement Florent Guénard, que l'une des questions centrales de la *Lettre à d'Alembert* est celle que nous avons vu surgir déjà au début du second *Discours*, lorsque Rousseau s'interrogeait sur la fonction des femmes dans la République : comprendre comment « développer l'amour des lois » par la formation des « mœurs à la loi »⁷³, à savoir, des mœurs qui travaillent les individus pour qu'ils puissent s'élever, dans la politique et dans le processus de

⁷¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 163.

⁷² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 52.

⁷³ Florent Guénard, *La mésestime de soi*, cit., p. 59.

généralisation de la volonté générale, au-dessus de l'amour propre et de leurs intérêts particuliers.

Ces mœurs sont définies aussi, dans la *Lettre*, comme étant des « mœurs anciens »⁷⁴. Ce sont en effet, dans la perspective de Rousseau, les mœurs les plus proches aux anciennes Républiques, à Sparte notamment. Mais ce caractère ancien nous dit aussi quelque chose de plus, si l'on reprend ici la ligne de lecture du second *Discours* suivie dans le chapitre précédent. L'orientation à la politique qui traverse et se prépare dans ces mœurs conduit à des institutions politiques capables d'actualiser, au sein d'une certaine société, les caractères fondamentaux propres à la *nature de l'homme* en tant que telle. Il s'agit de ces caractères qui, comme la liberté ou la pitié, étaient présents seulement en puissance dans l'état de nature et qui avaient trouvé leur *réalisation paradigmatique* dans les premières sociétés, celles qui correspondaient à l'âge des cabanes du second *Discours*. Dans ces sociétés se réalisaient ces potentialités proprement humaines qui ne pouvaient pas s'exprimer dans l'état de nature, et qu'ensuite avaient été déformées, corrompues ou reniées par le progrès de la civilisation. À ce titre la société naissante « dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable (...), cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme »⁷⁵. C'est une telle *conjonction entre nature et société*, ayant lieu déjà dans la société mais avant que sa corruption ne se produise, qui vient ainsi jouer le rôle de ce qui, chez les autres contractualistes, *était l'état de nature*⁷⁶ : un état originaire, posé par un récit de la genèse de la société, qui sert comme point de *repère* pour la critique de la société telle qu'elle est et pour l'élaboration de nouvelles formes de vie associée.

Si l'on garde cette ligne de lecture, alors, la visée politique qui travaille une République consiste à garder comme point de repère cette forme originaire de société, afin de rendre actuelles ces capacités humaines qui pourraient rester pour *toujours en puissance* si une forme sociale ne les rendaient pas praticables. L'altération de l'idée contractualiste d'*origine*, que nous avons analysée dans le chapitre précédant, amène Rousseau à voir dans la nature *toujours une deuxième nature*, qui ne peut que se réaliser en passant par des médiations sociales ou institutionnelles :

⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 160.

⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 118.

⁷⁶ Ce qui se montre aussi dans l'*Essai sur l'origine des langues* où Rousseau ne donne presque aucune importance à l'état de nature pour aller décrire directement l'ère des cabanes. Ce point a été développé par Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., pp. 370 suivantes.

comme il l'écrivait dans la première version de l'*Émile*, « il n'y a rien désormais qui demande un si *grand art que de ramener l'homme à la nature* »⁷⁷. Il ne s'agit pas alors, dans le discours de Rousseau, de mettre simplement en sécurité, par la politique, des capacités préexistantes ou de *composer* des penchants individuels déjà donnés d'entrée de jeu, comme chez Hobbes. L'enjeu politique qu'il vise et qu'il décrit est plutôt celui de réaliser, socialement et politiquement, ce qui au départ est *seulement en puissance* et que pour cela doit être *actualisé* et *voulu* dans un processus de généralisation des intérêts, de dépassement du regard borné d'individus qui, tout en voulant être libres, ne se donnent pas les conditions sociales et politiques pour l'être⁷⁸. Ces conditions se font dans une histoire qui est transmise et héritée – comme c'est le cas à Genève – et qui s'expose ainsi toujours à qu'une telle intention politique et pratique se perde et que la nature, comme étant *toujours déjà une deuxième nature*, ne soit pas réalisée ni véritablement voulue. C'est, celui-ci, le risque auquel Genève semble s'exposer avec la proposition d'institution d'un théâtre et auquel Rousseau s'affronte, en prenant une parole qui pourrait devenir celle d'un législateur.

Le risque d'étouffer la voix de la nature – dans le sens que nous venons d'éclairer – est en effet grand, notamment dans des sociétés politiques et civilisées, et demande pour cela non pas seulement une construction rationnelle de philosophie politique, mais un *art politique* qui sache saisir la particularité de la situation et ses potentialités⁷⁹. Il s'agit d'un art qui est requis pour traiter, dans les sociétés civilisées, la *tension* irréductible, et au fond déchirante chez Rousseau, entre, d'une part, ce qui vient de la *civilisation* et, d'autre part, ces capacités et finalités ultimes qui, tout en ayant des conditions sociales de réalisation, sont inscrites dans la *nature présociale de l'homme* et gardent en elles-mêmes, dans leur caractère *absolu*, un trait *irréductiblement non-social*. C'est ainsi que la liberté se réalise comme liberté de citoyens – comme la liberté d'un peuple – mais qu'en même temps il y a aussi en elle quelque chose qui la tire au-delà, vers une liberté absolue,

⁷⁷ J.-J. Rousseau, *Émile*, manuscrit Favre, F50 V^e, Annales Jean-Jacques Rousseau, VIII, p. 272, cité par Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 366, moi qui souligne.

⁷⁸ Cf. Bruno Bernardi, « Sur le concept de droit naturel raisonné » in Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, texte édité et commenté sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo, Paris, Vrin, 2012, pp. 231-244.

⁷⁹ Pour l'idée d'art politique chez Rousseau, voir Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit., pp. 378 suivantes.

au-delà des liens sociaux et des institutions⁸⁰, comme si ce qui est perdu depuis toujours engendrait une *nostalgie* au fond inépuisable. Il y a ainsi une tension toujours renaissante entre l'inscription des individus au sein d'une société et une liberté qui tend vers son expression absolue, entre le citoyen et l'homme.

Comme nous allons le voir, une telle tension rejoindra dans l'*Émile* son intensité maximale, presque son point de rupture, en forçant ainsi Rousseau à en reformuler les termes et à chercher une nouvelle articulation de l'homme au citoyen. C'est à ce moment que la question de la place des femmes se révélera centrale chez Rousseau, à la fois comme dispositif de *réduction de la tension* entre l'homme et le citoyen – entre l'individu et la société – mais aussi comme point de *verrouillage* du discours et de ses contradictions. La convocation des femmes dans le problème se fera – comme nous avons commencé à le dire dans l'analyse du second *Discours* – sous la forme de la *réactivation d'un élément archaïque*, soustrait *presque* entièrement à la civilisation, mais qui sera appelé pour traiter une difficulté qui n'est pas seulement structurelle, propre à toute société, mais essentiellement moderne, un effet de cette même civilisation et de la dénaturation spécifique qu'elle entraîne. Les femmes apparaîtront ainsi comme la possibilité de *dénaturer une telle dénaturation*, pour que la voix de la nature soit à nouveau entendue et pour que l'amour de la loi surmonte l'amour propre et la liberté se réalise véritablement.

Une telle construction commence à apparaître déjà dans la *Lettre à d'Alembert*. Celle-ci procède en effet en tissant ensemble deux fils, d'une part celui des mœurs et des spectacles, de l'autre celui des mœurs et des femmes. Les deux s'y trament afin de composer une image de cet *amour de la loi*, de la formation des *mœurs à la loi*, qui caractérise les Républiques, notamment Genève, et qui représente pour toute société la seule garantie de briser le fers des hommes et de rendre praticable une refondation de la politique par la liberté. Il nous faut alors suivre ce deuxième fil, afin de voir comment la question de la place des femmes puisse surgir pour Rousseau au cœur même des mœurs politiques travaillant à l'amour de la loi. On saisira ainsi le point dans lequel la question des conditions pré-politiques de la loi, du contrat social lui-même, se reconduit à celle de l'appartenance des femmes à la société, de leur *incorporation* dans le corps social lui-même.

⁸⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., I, 8, pp. 60-61, où a côté de la « liberté civile » et de la « liberté morale » est mise en jeu aussi une « liberté naturelle ».

2.3. «*Savantes du savoir des hommes*»⁸¹

Pour Rousseau la question des femmes est, comme nous l'avons déjà dit, une *question de places*. Cela s'avère être vrai aussi dans la *Lettre à d'Alembert*, où le phénomène qui ouvre un tel discours est la présence de femmes au *dehors* de l'espace domestique, notamment des actrices qui s'exposent publiquement et vivent dans la promiscuité avec des hommes. A cela Rousseau ajoute aussi la mise en scène des personnages féminins montrant des femmes savantes qui ne tiennent pas toutes dans leur rôle de mères ou d'épouses. Ce qui était montré sur la scène donnait d'ailleurs à voir quelque chose qui se passait au-delà d'elle-même, dans les salons notamment, où des femmes des familles aristocratiques notamment discutaient d'art et de littérature en compagnie des hommes aussi, et exerçaient une influence apparemment importante sur la vie politique française⁸². Un tel phénomène est sanctionné par Rousseau comme *corruption*, à la fois celle des femmes prenant une place qui n'est pas censée être la leur et celle qu'elles entraîneraient dans toute la société à cause même d'un tel déplacement.

Mais, dès que le jugement de corruption est prononcé, il a fallu pour Rousseau l'appuyer par des arguments essayant à déterminer le statut de ce qui se présente comme la *mesure* de la corruption ou de la non corruption. C'est à ce moment qu'il est amené à produire, autour de la question des femmes, une articulation des différentes *formes de normativité* impliquées dans la détermination des places qui leur sont assignées, ainsi qu'un développement de ses théories substantielles sur l'*homme* et l'*histoire de la civilisation*. La détermination de la place des femmes serait en effet censée répondre à la fois à des exigences structurelles et à des injonctions historiques, nées d'un moment particulier de l'histoire de l'homme et de sa dénaturation. C'est ainsi sur ces deux niveaux que Rousseau cherche à justifier une certaine distribution des places entre les sexes et qu'il fait surgir, pour la refermer aussitôt, la question du tort qu'un tel discours pourrait entraîner avec soi.

Le mouvement suivi par Rousseau est au départ le même que celui qu'on a vu à l'œuvre dans sa critique du théâtre. Il se demande en effet ce qu'il en est, chez

⁸¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 99.

⁸² Cf. sur les femmes salonniers le livre de Benedetta Craveri, *L'âge de la conversation* (2001), traduit de l'italien par Éliane Deschamps-Pria, Paris, Gallimard, 2002.

ces femmes *hors place*, du rapport à la *loi*. Et il approche d'abord la question à partir du théâtre lui-même, dont les spectacles parlent de plus en plus d'amour et donnent aussi aux personnages féminins – et en quelque sorte aux femmes elles-mêmes – un ascendant de plus en plus grand et *sans médiations*. Si l'amour est mis au centre de la scène, alors « ce sont elles qui nécessairement y *donnent la loi* (...) Un effet naturel de ces sortes de pièces est donc d'étendre l'*empire du sexe* »⁸³. L'empire des femmes est l'empire du sexe, parce qu'elles tiennent la place de *ce qui est sexuée dans l'humanité*, au contraire des hommes qui, comme le dira Rousseau dans l'*Émile*⁸⁴, sont censés pouvoir se détacher beaucoup plus aisément de leur assignation sexuée pour exprimer l'humain en tant que tel⁸⁵. L'empire des femmes serait alors d'abord celui d'une *partialité*, d'une partie du corps collectif qui ne peut pas exprimer la totalité. Cette partialité serait en outre renforcée du fait que les femmes exerçant un ascendant sur le savoir et la politique sont considérées comme étant principalement des membres des grandes familles de l'aristocratie : l'action des femmes serait alors reconduite au projet de ces familles d'exercer une influence particulière, de groupe, sur le corps collectif par le biais de ces femmes défendant les intérêts de leurs familles⁸⁶.

Si le théâtre élève alors les femmes à la place de « précepteurs du public »⁸⁷, la question qui s'impose pour Rousseau est celle de savoir quel genre d'influence sera par-là exercée sur les mœurs et si elle pourra soutenir, ou si au contraire elle entravera, le *processus de généralisation* des volontés et de dépassement des intérêts particuliers. Notamment, il s'agit de comprendre ce qui pourrait signifier pour elles d'exercer une telle influence *directement*, sans passer par les médiations qui seraient données par les hommes considérés comme ceux chez qui s'expriment pleinement les valeurs collectives et l'humain en tant que tel. Il s'agit en somme de comprendre ce qui se passe lorsque ce sont les femmes qui « donnent la loi »⁸⁸.

Au regard de Rousseau, la forme principale que prend un tel rapport *direct* des femmes à la loi est avant tout de l'ordre de l'*usurpation*. Il s'agit d'abord d'une

⁸³ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 97.

⁸⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

⁸⁵ Sur la différente description de la sexuation du corps et de ses effets sur le 'moral' à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e, voir Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., p. 181-199

⁸⁶ Cf. Joan B. Landes, *Women and public sphere in the age of French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 19-20.

⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 97.

⁸⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 97.

usurpation des places du *savoir*, à partir desquelles on est censé pouvoir discuter d'art, de style et de littérature et donner en même temps un *ordre* à ce qui est dit et fait, aux pensées et aux actions d'une collectivité. Les femmes cherchant à le faire, ne travailleraient pas aux *conditions* pré-politiques de la loi, mais directement à la loi elle-même et à sa généralisation et articulation. Toutefois, une femme qui, depuis son salon, « juge, tranche, décide, prononce, assigne aux talents, au mérite, aux vertus leurs degrés et leur place »⁸⁹, représente cette *figure hors place* qui occupe un lieu – à la fois symbolique et matériel – qui ne devrait pas être le sien. Le genre d'usurpation qui serait ici en jeu est bien explicité par Rousseau dans sa critique des personnages féminins mis en scène par les spectacles modernes. Dans ce cas, le théâtre ne montre pas seulement ces femmes *hors* de leur place et de leur fonction de mères ou d'épouses, mais il *ennoblit*, par la fiction, leur occupation de la place du savoir : « au fond dans le monde elles ne savent rien, quoiqu'elles jugent de tout ; mais au théâtre, *savantes du savoir des hommes*, philosophes, grâce aux auteurs, elles *écrasent notre sexe de ses propres talents*, et les imbéciles spectateurs vont bonnement apprendre des femmes ce qu'ils ont pris de leur dicter »⁹⁰.

Cette affirmation révèle en réalité une structure profonde du raisonnement de Rousseau, qui s'applique au-delà même des personnages des spectacles, à hauteur des rapports entre les hommes et les femmes ayant lieu dans le corps collectif d'un peuple ou d'une société. Dans la perspective élaborée par Rousseau, la question du rapport des femmes au savoir se trouve en effet toujours comprise à partir d'une *alternative*, celle – on s'en souviendra – que Fanny Raoul voulait réfuter comme un découpage de la réalité qui n'était pas juste, n'étant pas capable de s'accorder à son expérience d'écrivaine. L'alternative qui est élaborée est en effet la suivante : soit les femmes n'essayent pas d'accéder à la vie intellectuelle en restant ainsi véritablement des femmes, soit elles le font, mais alors sous une forme *monstrueuse* de transformation de soi. Cette dernière est présentée, à son tour, sous deux formes complémentaires : soit ces femmes *hors place* n'affichent qu'un *simulacre* de savoir, qui est bon seulement pour être montré, comme l'écrivait Kant aussi quelques années plus tard – « en ce qui concerne les femmes savantes –il disait– elles en usent avec leurs livres comme avec leurs montres : elles la portent pour montrer qu'elles en ont une, bien qu'à l'ordinaire elle soit arrêtée, ou ne soit

⁸⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 99.

⁹⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 99.

pas réglée sur le soleil »⁹¹. Soit elles travaillent sous le mode de l'*usurpation*, cherchant à s'emparer d'un savoir qui n'est pas le leur et qui ne peut pas l'être, *par définition*. S'il ne peut pas l'être, c'est que le savoir serait, par définition, le savoir des hommes : une coïncidence est posée en effet entre l'Homme et les hommes faisant en sorte que ceux-ci, depuis les places qu'ils occupent et les pratiques dans lesquelles ils sont engagés, pourraient atteindre – s'il ne sont pas corrompus – un niveau d'action et de pensée qui ne serait *pas affecté par la particularité*, notamment celle d'un corps sexué. Ils pourraient de telle sorte exprimer, par le savoir ou par la volonté, une *généralité* pouvant s'élever au niveau de la *loi*. Il s'agit de la structure *hiérarchique* que nous avons commencé à analyser au début de ce chapitre, par laquelle les activités, les valeurs et les fonctions attribuées aux hommes seraient l'expression de ce qui réalise pleinement les êtres humains et le lieu à partir duquel cela peut être reconnu mais aussi *énoncé*.

Par une telle structure hiérarchique, les hommes seraient alors à la fois une *partie* et le *tout* de l'humanité⁹². Ils seraient d'une part une expression *déterminée* de celle-ci, caractérisée par des attributs de virilité et par certains rôles et fonctions. Sous ce point de vue, écrit Rousseau dans l'*Émile*, « ceux qui regardent la femme *comme un homme imparfait* ont tort sans doute »⁹³, ce qui veut dire aussi, dans le cas en question, qu'elles n'ont pas à être jugées quant au savoir ou à l'action politique, parce qu'elles n'ont pas à s'en mêler, n'ont pas à chercher ni le savoir ni la vie politique. Si une femme le fait, elle s'empare d'une place qui n'est pas la sienne, et ne peut alors qu'être un homme imparfait et monstrueux, par définition : « partout où elle veut usurper les nôtre [nos droits] – conclut Rousseau – elle reste au-dessous de nous. On ne peut répondre à cette vérité générale que par des exceptions »⁹⁴. Dans ce cas alors la différenciation sexuée, l'impossibilité d'une comparaison des deux sexes⁹⁵ fonctionne à la *partition* des rôles et des sphères d'action et à l'*exclusion*, à laquelle n'échappent que des rares exceptions confirmant la règle. Comme nous avons commencé à le voir dans le cas de Fanny Raoul, ce

⁹¹ Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1994, p. 151.

⁹² Comme déjà expliqué, on reprend ici le concept de *hiérarchie* articulé par L. Dumont, *Homo hierarchicus*, cit., notamment pp. 396-403.

⁹³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., IV, p. 303, moi qui souligne.

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 525.

⁹⁵ Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 516.

sera sur le sens et la portée de ces *exceptions* que nombreuses femmes s'interrogeront et engagerons un conflit symbolique, même avec Rousseau lui-même.

Cette structure hiérarchique comporte aussi un deuxième aspect : les hommes ne seraient pas seulement cette partie déterminée de l'humanité, mais ils manifesteraient les valeurs, les idées, les pratiques qui expriment pleinement l'humanité en tant que telle. Dans cette perspective, Rousseau peut aussi écrire que « en tout ce qui ne tient pas au sexe, *la femme est homme* »⁹⁶, parce que c'est celui-ci qui est pris comme *mesure* et référence de l'humain, comme l'espèce où les déterminations s'inscrivent. Et cela d'autant plus si l'on se dit, comme il l'écrit dans *l'Émile*, que « le mâle n'est mâle qu'à certains instants, la femelle est femelle toute sa vie (...) tout la rappelle sans cesse à son sexe »⁹⁷. Dans ce sens, alors, les femmes sont porteuses d'une particularité, qui les assigne et les réassigne au corps, leur empêchant un rapport direct à la généralité, dans la loi ou dans le savoir, alors même qu'elles peuvent en être les conditions les plus importantes.

Selon une telle perspective – que Rousseau réaffirme, même face à des critiques, comme nous allons le voir – dire que les femmes ne sont savantes que du savoir des hommes signifie de dire que, si elles sont savantes, même d'un simulacre de savoir, ce n'est que d'un savoir qui se produit à partir d'une manière d'être, à partir des places et des pratiques qui sont celles des hommes et qu'elles occuperaient alors indument, en cherchant à devenir des hommes. Au fond, elles ne feraient rien d'autre que *singer* et *contrefaire* les hommes, par une « odieuse imitation » dans laquelle, conclut Rousseau, elles « déshonorent à la fois leur sexe et le nôtre »⁹⁸, tout d'abord en méconnaissant que la sexuation des hommes et des femmes ne se disposerait pas de la même manière à l'égard de leur possibilité respective de la dépasser pour atteindre la généralité dans le savoir ou dans la volonté⁹⁹. Cela, du moins, jusqu'au moment où les hommes ne sont pas corrompus par cet amour propre qui les fait retomber dans une *autre forme de particularité*.

⁹⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 515.

⁹⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

⁹⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 14.

⁹⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

Le tableau que nous venons de brosser se complique en effet dès lors qu'on rappelle que, pour Rousseau, l'avancée de la civilisation n'avait pas su donner aux hommes des avantages et des qualités réelles, mais elle les avait plutôt amenés à méconnaître la voix de la nature et les vraies finalités qu'ils auraient dû se donner comme tâche politique et morale. Parmi les acquis douteux de la civilisation figure, comme nous l'avons dit, le savoir aussi. Ce-ci est en effet pour Rousseau toujours exposé au risque de devenir un « vain savoir »¹⁰⁰, ce qu'il est lorsqu'il se détache d'un véritable travail de généralisation et vient à élever des opinions ou des intérêts particuliers à la forme du savoir. Il s'agit ainsi d'un fruit douteux, fréquemment avarié, de la civilisation, et qu'il faut préserver de la rapacité des femmes savantes qui le captiveraient vers la particularité des opinions. Dans les pages qui suivent on cherchera à mieux comprendre la manière dont Rousseau articule et justifie une telle thèse, notamment face à des critiques qui s'en prennent à ses mêmes présupposés théoriques et face à l'existence de femmes qui se consacrent déjà à des pratiques d'écriture et de discussion savante. Mais on peut d'ores et déjà énoncer le cadre général de la problématique.

L'opération que Rousseau cherche à accomplir théoriquement est celle d'une définition de la juste contribution des femmes à la formation de la loi et du savoir au sein des Républiques ou des sociétés corrompues. Au fond, par cette opération, il s'agit pour Rousseau de donner une orientation, dans une transformation déjà en acte au sein des sociétés civilisées, à ce que le corps collectif peut s'attendre des femmes. Cela ne peut pas être, d'après lui, une contribution *directe* à la loi ni à l'élaboration d'un savoir qui ne soit pas vain. Dans un état de corruption généralisée, elles ne sont pas censées intervenir *directement* à l'*hauteur* du savoir ou de la généralisation de la volonté, mais elles sont censées pouvoir mettre les hommes en *condition* de le faire. Seulement les hommes qui ne sont pas enfermés dans l'amour propre et dans l'intérêt particulier pourraient être capables de se tenir à l'hauteur de la loi et du savoir, mais une telle disposition a des conditions : un certain type de mœurs et un travail de transmission qui passe notamment par les femmes. Ces dernières deviennent alors incontournables, mais sous cette *forme indirecte* : *ce sont elles qui montrent et transmettent* au sein de la famille, *par une vie moins affectée* par la civilisation et ses ravages, le souvenir d'un état de non corruption où

¹⁰⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 134.

l'amour propre ne se répand pas et la voix de la nature parvient à être entendue en donnant aux hommes une orientation qu'ils auront à réaliser par la politique. Les femmes donneraient ainsi aux hommes la possibilité de s'élever au-dessus de la particularité des intérêts, mais en exerçant leur influence médiatement, à partir d'un lieu domestique qui les préserve des dégâts de la civilisation et qui préserve en même temps le savoir et la loi d'une usurpation venant de leur part. Elles se trouvent à être ainsi, comme nous allons le voir, la condition d'une liberté qui n'est pas la leur.

Par cette opération, Rousseau se positionne dans le champ problématique dont nous avons commencé à dessiner les contours au début de ce chapitre. On pourrait en effet dire qu'il s'agissait, pour lui, de signifier et de donner une forme, voire de discipliner, un changement en cours qui affectait directement *l'ordre des valeurs et des idées*, ainsi que sa modalité d'expression. Et cela se faisait chez lui par une réaffirmation de la coïncidence des hommes avec l'Homme, des hommes avec le savoir ou la loi, en assignant les femmes à cette influence indirecte et *domestiquée* dont nous avons parlé¹⁰¹.

Un tel positionnement de Rousseau a pu recevoir deux principaux types d'objection qui montrent les différents enjeux soulevés par la question de la place des femmes dans le champ de problématisation considéré. D'une part, le type d'objection formulée par d'Alembert dans sa réponse à la *Lettre* de Rousseau. En renversant la perspective de Rousseau, il l'accusait en effet de méconnaître et de supporter la véritable cause de corruption des « siècles éclairés » qui résiderait dans le fait que « la lumière y est trop inégalement répandue ; qu'elle est resserrée et concentrée dans un trop petit nombre d'esprits »¹⁰². Le dépassement de cette corruption se ferait ainsi par l'effort de diffuser les lumières là où elles ne sont pas encore nées. C'est une telle visée qui appellerait notamment à « une éducation plus solide et *plus mâle* »¹⁰³ qui serait ouverte aux femmes, des femmes qui accèderaient

¹⁰¹ Joan Landes appelle cette *solution* – que Rousseau articule et défend – une *domestication* de l'action des femmes, qui se trouve à être réinscrite dans la sphère domestique et fixée dans ses formes et ses potentialités – J. B. Landes, *Women and public sphere in the age of French Revolution*, cit., p. 38.

¹⁰² J.-B. d'Alembert, *Lettre de M. D'Alembert à M. J. J. Rousseau sur l'Article Genève tirée du septième volume de l'Encyclopédie avec quelques autres pièces qui sont relatives*, Amsterdam, Zacharie Chatelain et fils, 1759, p. 131.

¹⁰³ J.-B. d'Alembert, *Lettre de M. D'Alembert à M. J. J. Rousseau sur l'Article Genève*, cit., p. 130.

ainsi au savoir en transformant elles-mêmes, en se faisant plus proches des hommes et de leur manière d'occuper leurs places de savoir.

Si l'on suit au contraire une perspective comme celle qui se dégage dans le texte de Fanny Raoul, le vrai problème de la position de Rousseau n'est pas simplement la négation de l'accès des femmes à une vie intellectuelle d'hommes, mais plutôt la méconnaissance d'un *changement en acte*, du fait qu'un savoir digne de ce nom peut se manifester ailleurs que chez les hommes, dans leurs pratiques ou dans les places qu'ils occupaient exclusivement. La lumière n'est pas simplement concentrée dans un trop petit nombre d'esprits, comme le disait d'Alembert : elle circule plus de ce que l'on croirait, mais sous des modalités qu'il faut apprendre à nommer et à reconnaître comme étant de la pensée et de la quête de savoir. C'est ici que se situe, comme nous avons commencé à le dire, un changement effectif de l'ordre d'idées d'une société, de sa hiérarchie, et qui ne se réduit pas à l'accès à des pratiques déjà existantes ou à l'expression active des valeurs établies. L'accès des femmes au savoir est ainsi inscrit sur cette ligne de fracture d'un ordre social *se faisant*, où il s'agit aussi de trouver les mots pour dire ce qui est déjà en train de changer et des pratiques pour orienter une telle transformation. Rousseau, au contraire, en soustrayant aux femmes la possibilité d'une action *directement* située sur le plan du savoir ou de la loi, leur soustrait par le même geste la possibilité d'être dans un tel changement et d'y prendre partie à l'heure du temps où il a lieu et de la singularité de la société dans laquelle il se fait. Les femmes y apparaissent plutôt comme cet *archaïque* qui doit être manifesté, notamment dans des sociétés corrompues, pour que les hommes fassent advenir dans leurs institutions ce qui peut les rendre véritablement libres.

Il nous reste alors à explorer la manière dont Rousseau, afin de dégager cette perspective, prend en compte ce genre d'objections et s'affronte au problème de savoir si ses thèses ne s'accompagnent pas à un tort fait par sa philosophie à une réalité qu'il méconnaîtrait et à des femmes comme Madame d'Épinay, la polémique avec laquelle avait inspiré à Rousseau ces pages sur les femmes et le savoir, comme il le révèle dans ses *Confessions*¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Confessions* II, IX ; Cf. Mary Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment. Women Writers and Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 137.

2.4. L'objection de la « philosophie d'un jour »¹⁰⁵

« Ceci me fournit l'occasion de proposer une espèce de problème »¹⁰⁶ : par cette phrase, l'une de celles qui font césure dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau marque le moment où, entraîné par la critique aux actrices et aux spectacles, il décide de s'affronter directement à la question de la juste place des femmes au sein de la vie collective. Il fait ainsi de celle qui au début ne semblait être qu'une parenthèse, l'un des objets majeurs de sa *Lettre*. Comme nous venons de le voir, cette démarche ne doit pas trop nous étonner : une telle question s'inscrit directement au cœur de la problématique soulevée par l'écrit de Rousseau, dans la mesure où celle-ci touche la question du rapport entre les mœurs et la loi au sein d'une société politique. Toutefois, ce sur quoi on portera ici l'attention, c'est la nature singulière que Rousseau attribue à cette « espèce de problème », qu'il soulève tout en cherchant apparemment à le minorer, qu'il ouvre pour le *maîtriser* aussitôt, pour lui donner un cadre et des limites bien précises de développement.

Le noyau fondamental du problème est celui de la présence des femmes au dehors de l'espace domestique et des fonctions qui lui sont associées. Qu'il s'agisse des actrices, des salonnières, des femmes savantes, cette sortie de la sphère domestique, ainsi que la recherche de rôles et de pratiques qui jusqu'à un tel moment ne semblaient pas être destinées aux femmes, entraînent pour Rousseau un « désordre des femmes » qui se communique à la société entière et la met en danger de vie¹⁰⁷. Les femmes donnant la loi ou accédant au savoir produiraient en effet un « renversement des rapports naturels »¹⁰⁸, elles se livreraient à une imitation grotesque et monstrueuse des hommes, en cherchant à s'emparer de talents qui ne peuvent qu'être masculins – selon la logique qu'on vient d'analyser. La *contrefaçon* de la loi et du savoir qu'elles produiraient serait de telle sorte fatale, en tant que *simulacre* trompeur, à l'existence collective. Le pivot d'un tel désordre est alors ce changement de lieu, symbolique et matériel à la fois, par lequel certaines femmes se trouvent *exposées au public*, entraînées dans un *régime de visibilité* – et donc d'*action* – qui était celui des hommes. Ces femmes, en sortant d'une « vie

¹⁰⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

¹⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 98.

¹⁰⁷ Cf. J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 164.

¹⁰⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 100.

retirée et domestique »¹⁰⁹ porteraient ainsi atteinte à la fois à des rapports naturels et à des sentiments naturels censés les habiter, notamment celui de la pudeur pour lequel « toute femme qui se montre se déshonore »¹¹⁰.

Une coïncidence totale est ainsi établie par Rousseau entre les bonnes mœurs des femmes et la vie domestique. Selon la ligne de lecture dégagée dans le chapitre précédent, une telle coïncidence se trouve justifiée et fondée sur cette forme élémentaire de société décrite dans le second *Discours* comme l'âge des cabanes et posée comme point de repère pour toute vie collective voulant réaliser la liberté. Or, dans des sociétés civilisées, quelque chose de cette forme élémentaire demeurait encore, logée au sein des fonctions et des manières de vie des femmes. Celles-ci n'avaient pas connu de véritables transformations au cours du développement de la civilisation, à cause même de la division du travail qui s'était amorcée à l'origine des associations humaines et qui avait situé les femmes dans un milieu domestique très peu exposé aux acquis de la civilisation. Les femmes étaient ainsi restées aux marges du processus de dénaturation qui avait affecté les hommes et elles n'avaient pas eu besoin d'inscrire leurs actions dans les formes de conduite requises par un tel développement (comme l'exercice de la raison, les rapports de propriété, ou la participation directe à la politique, mais aussi comme les dynamiques conflictuelles de l'amour propre). Ce qui change dans et par la présence de femmes *bors place*, c'est alors une telle *immobilité* de la forme originale d'association, de ce qui tient la *place de la nature* au sein d'une société politique. Cette immobilité, cette soustraction au développement historique, est, par ces faits mêmes, remise en cause. C'est donc à une telle transformation que Rousseau cherche à s'opposer, en réaffirmant la coïncidence entre les bonnes mœurs et la vie retirée des femmes, entre la véritable réalisation des femmes et les soins de la famille et du ménage¹¹¹.

Une fois un tel cadre établi, toutefois, le discours de Rousseau ne procède pas sans ressentir le besoin d'évoquer une objection qui serait portée par « cette philosophie d'un jour qui naît et meurt dans le coin d'une grande ville et veut étouffer de là le cri de la *Nature* et la voix unanime du *genre humain* »¹¹². Il est

¹⁰⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

¹¹⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

¹¹¹ Cf. J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

¹¹² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135, moi qui souligne.

comme si, à ce moment du texte, la transformation des modes de vie qui commençait à se montrer chez certaines femmes faisait pression sur le discours et le sollicitait à donner une voix à un tel phénomène. Bien qu'il s'agisse d'une voix évoquée pour être rapidement effacée par les cris d'une nature blessée ou d'une humanité méconnue, son évocation témoigne toutefois d'une difficulté à congédier une fois pour toutes les discours sur l'éducation des femmes et leurs pratiques de pensée, comme si dans ces discours quelque chose continuait à résister aux raisonnements polémiques de Rousseau.

Quelle est donc l'objection qui se lève avec cette philosophie destinée à ne durer qu'un jour ? Rousseau la formule de la manière suivante : « Préjugés populaires ! me crie-t-on. Petites erreurs de l'enfance ! Tromperie des *lois* et de l'*éducation* ! La pudeur n'est rien. Elle n'est qu'une *invention des lois sociales* pour mettre à couvert les droits des pères et des époux, et maintenir quelque ordre dans les familles »¹¹³. L'opposition s'impose tout de suite : face au même phénomène – l'assignation exclusive des femmes à l'espace domestique – si Rousseau évoque la *voix de la nature et du genre humain*, comme ce qui est capable d'expliquer et de fonder une telle assignation, la philosophie d'un jour s'attaque aux *lois* et à l'*éducation*, comme ce qui a pu produire une telle organisation, au fond contingente, voire intéressée et partisane, de la vie collective. Les lois et l'éducation seraient aussi, pour cette philosophie, ce qui ne cesse de produire un tel résultat, en soutenant l'ordre existant des familles et les droits des pères et des époux. Cette objection, qui résonne de façon si familière pour nous aussi, en interrogeant le *fondement* des formes de vie associée et la *nature de leur ordre*, sollicite directement la position théorique de Rousseau. Elle représente notamment une mise à l'épreuve de sa manière d'articuler les différentes formes de normativité sociale, c'est-à-dire de son altération du contractualisme, mais aussi de ses thèses les plus substantielles sur la nature de l'homme et les formes de dénaturation qui l'ont affectée tout au long de l'histoire de la civilisation.

Face à l'objection de la *philosophie d'un jour*, la réponse de Rousseau cherche en effet à articuler d'abord le sens et l'épaisseur normatif du « cri de la Nature » et de « la voix unanime du genre humain »¹¹⁴ se levant contre ces femmes qui sortent de leur place. Comme nous allons le voir, la *Lettre* distingue sur ce point notamment

¹¹³ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135, moi qui souligne.

¹¹⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

une normativité relevant de la nature et une autre relevant de l'éducation et des lois sociales. Toutefois, cette distinction n'est pas faite dans le but de les opposer et d'inscrire sur le plan exclusif de la nature les normes qui concernent la conduite des femmes, mais au contraire, elle est introduite afin de montrer que toutes les deux pourraient converger pour indiquer l'assignation des femmes à la vie domestique et retirée. De cette manière, Rousseau cherche à répliquer à la *philosophie d'un jour* par une réponse censée en renverser les thèses sur le plan même de réalité qu'elle indiquait, à savoir celui de la vie associée avec ses lois et ses formes de transmission.

Mais avant de détailler ces différentes couches de normativité, Rousseau commence par mettre en question le bien fondé du geste philosophique soulevant de telles objections, en se doutant de la possibilité même de « rendre compte de ce qu'a fait la Nature »¹¹⁵. Le *reddere rationem* philosophique, le *logon didonai* socratique, trouverait ici son terme d'arrêt, au-delà duquel il n'aurait pas à procéder. La possibilité pour Rousseau de donner au raisonnement philosophique ce point d'arrêt découle aussi théoriquement de son altération de la théorie jusnaturaliste et contractualiste. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, par la mise en cause de l'idée contractualiste d'*origine*, Rousseau minore les potentialités déductives de la raison, il cherche à montrer qu'elle ne peut pas tout reconstruire ni fonder par ses seuls raisonnements, puisqu'il y a, dans le processus qui a fait l'homme tel qu'il est devenu, des césures *irréductibles* aux constructions rationnelles, qui ont à voir aux transformations naturelles et matérielles, au développement de l'humanité ou, comme c'est le cas pour Genève, à l'histoire d'un peuple. Dans ce qui arrive aux hommes, et dans ce qu'ils se trouvent à être, des zones d'opacité demeurent qui résistent à la raison déductive de la philosophie.

Face à un tel positionnement de Rousseau, il s'agit alors de comprendre si l'objection à son discours sur les femmes n'est portée que par une telle raison. L'analyse de l'écrit de Fanny Raoul nous amène à penser que quelque chose d'autre était en jeu, qui ne se façonnait pas simplement dans une querelle philosophique, dans une dispute d'idées et de discours repliés sur eux-mêmes. Si cette philosophie d'un jour naît dans une ville, comme l'écrit Rousseau, c'est qu'elle n'est pas qu'un raisonnement abstrait, mais une résistance à son discours qui s'enracine dans des

¹¹⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 136.

pratiques déjà actives, même si encore marginales, et dans les désirs de ces femmes qui, comme le fera Fanny Raoul, cherchent à écrire et à élaborer une pensée où elles puissent se retrouver. Un *autre ordre* symbolique, une autre *précedence* par rapport à une fondation rationnelle, est ainsi révélé. Face à cela, alors, le rappel de Rousseau à l'évidence d'un ordre naturel et social ne serait pas la défense de la vérité pratique d'un peuple vis-à-vis des prétentions excessives de la raison, mais un conflit sur une telle vérité, sur l'ordre des idées et des actions, dont l'évidence commençait en réalité à se *fissurer*.

Un tel décalage se manifeste d'ailleurs dans sa façon même d'aborder la question, ne se limitant pas à rappeler une forme d'ordre ni à intimer à la raison déductive de ne pas chercher à régresser ultérieurement pour le fonder : après avoir posé un point d'arrêt au besoin de chercher des raisons de *l'ordre des femmes*, il commence lui-même à les élaborer et à les lister l'une après l'autre. La stratégie de réponse de Rousseau procède ainsi par cumulation d'arguments qui cherchent à border l'objet problématique qu'une telle objection, dans sa réalité qui n'était pas seulement philosophique, avait fait apparaître. L'effort même de rédiger une telle liste donne pourtant l'impression que quelque chose continue à *s'échapper* et que la cumulation de raisons et de normes soit plus une quête de ce qui manque encore que cette fondation solide du discours qu'elle serait censée d'établir.

Rousseau commence ainsi par chercher à montrer que le sentiment de pudeur et l'assignation exclusive des femmes à la vie domestique sont naturels. L'évidence qu'il présente est celle d'un accord de tous les peuples quant à une telle assignation et à un tel sentiment : « toute la Terre n'en rendît-elle pas l'éclatant témoignage »¹¹⁶ ? – demande Rousseau. Cette généralité *de facto*, ce témoignage offert par toutes les sociétés humaines, seraient la preuve de la « vérité »¹¹⁷ d'un tel ordre de rapports entre les hommes et les femmes, ainsi que de son caractère naturel. On y reviendra par la suite, mais il faut commencer à remarquer que l'argumentaire de Rousseau prend ici appui sur la reconnaissance d'une forme pratique, d'une structure, pouvant être repérée dans *toute société* et censée avoir une *force normative* du fait même d'une telle généralité. La mobilisation de cette forme pratique – une sorte d'universel anthropologique – et l'attribution à celle-ci d'une telle force normative obligent à se confronter ainsi à la *différence* qui se présente au

¹¹⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 138.

¹¹⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 138.

sein des sociétés modernes lorsque des femmes commencent à se *déplacer* par rapport à leurs places traditionnelles au foyer. Il est important d'observer alors comment une telle différence a pu être comprise à partir de catégorisations diverses, même opposées, qui dessinent la forme même de l'espace de problématisation de la question de l'accès des femmes au savoir et à la politique. Cette différence moderne a pu être en effet reconduite à une forme *pathologique* et *corrompue*, dans laquelle la déviance par rapport à la forme générale des sociétés humaines mettrait la société en danger de vie, comme chez Rousseau ; mais elle a pu être aussi envisagée comme une forme de *progrès* (c'était le cas de la réponse de d'Alembert) ou de *nécessité* incontournable, même subjectivement, au sein d'un ordre collectif en transformation, comme chez Fanny Raoul. Que le traitement de cette *exception* moderne ouvre en effet déjà un espace de problématisation, se montre d'ailleurs dans le développement même du discours de Rousseau, qui s'oblige à élaborer un ensemble de raisons et d'arguments complémentaires afin de soutenir le bien fondé de cet ordre des femmes s'imposant dans toutes les sociétés connues.

Ainsi, après un passage dans lequel il cherche à montrer sommairement que si la pudeur induisant les femmes à rester dans la sphère domestique était un « préjugé de la société et de l'éducation »¹¹⁸, un tel sentiment devrait augmenter chez les peuples où « l'éducation est plus soignée et où l'on raffine incessamment sur les lois sociales »¹¹⁹, ce qui n'est pas le cas, Rousseau se pose la question de savoir ce qu'est la *nature* invoquée à la racine d'un tel sentiment. Comme nous l'avons déjà vu dans l'analyse du second *Discours*, la nature mobilisée par Rousseau est une nature qui se transforme en recueillant ce que les êtres humains font d'eux-mêmes et ce qui leur arrive. Il s'agit de la nature de la société, d'une *nature d'après la sortie de l'état de nature*. Pour cette raison, conclut Rousseau, la mise en cause de la naturalité du sentiment de pudeur à partir de l'observation du fait que les animaux n'en ont pas, ne serait pas valide : « l'homme n'est point un chien ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la société pour donner à ses sentiments une *morale toujours inconnue* aux bêtes »¹²⁰. La vie sociale déplace les hommes sur un autre plan d'expérience et ouvre la dimension de la moralité et des

¹¹⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 138.

¹¹⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 138.

¹²⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 139, moi qui souligne.

normes proprement dites : c'est dans ce cadre que l'idée même de nature se reconfigure et prend la forme d'une *deuxième nature*, qui se dépose dans des formes d'action ne semblant pas pouvoir être touchées par l'histoire, sinon au prix de la maladie ou de la mort du corps collectif¹²¹.

Dans ce sens, alors, la vie retirée assignée aux femmes ne serait pas, d'après Rousseau, un produit de l'éducation et des lois, parce qu'elle se situe dans cette *nature de la société* qui ne semble pas requérir un travail politique ou pédagogique spécifique pour qu'elle existe. Le lien entre la vie retirée des femmes et la société en tant que telle serait alors *interne*, inscrit dans la forme même de la société, comme le montrerait le fait que dans toutes les sociétés les femmes seraient destinées à une telle vie. Pour cette raison, selon Rousseau, les discours et les conduites par lesquels les femmes se montrent *hors* de leur place seraient soit incapables d'avoir des effets de réalité, en s'éteignant après un seul jour, écrasés contre le fond solide de la vie sociale, soit ils parviendrait à l'entamer, mais en produisant alors en même temps la *fin de la société* : « jamais peuple n'a péri par l'excès de vin, tous périssent par le désordre des femmes », écrit Rousseau dans la partie finale de sa *Lettre*¹²².

Comme nous l'avons montré, la vie domestique et retirée des femmes représente pour Rousseau ce fond inaltérable de la vie collective en tant qu'elle garde, même dans les sociétés civilisées, la trace de la plus élémentaire forme d'association, celle qui unissait les êtres humains avant que le progrès de la civilisation et ses produits ne corrompent les hommes et les empêchent d'entendre la voix de la nature et de leur véritable liberté. Le statut singulier de ces premières formes d'associations renforce ultérieurement chez Rousseau le caractère *figé* des formes de rapport et de conduite découlant de ces premières configurations sociales. Ces dernières sont en effet situées par Rousseau entre l'état de nature et la société politique, façonnées en partie par des *transformations matérielles* du milieu de vie et non pas seulement par une *histoire* des institutions et des formes de vie des hommes vivant ensemble. Un tel positionnement, qui fait découler une partie de la nécessité de la forme sociale de causes matérielles situées à l'origine de la société elle-même, *fige* ainsi davantage la naturalité de l'ordre qui préside à la place et à la conduite des femmes. C'est dans cette direction qu'il faut comprendre l'oxymore

¹²¹ Cf. *supra*, 3.2.

¹²² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 164.

de la *Nouvelle Héloïse*, où la pudeur est envisagée comme étant une « institution naturelle »¹²³, institution qui ne prévoit pas de transformations dans la vie sociale (n'étant pas une « convention »), mais qui est toutefois développée par l'éducation.

Toutefois, la suite de la *Lettre à d'Alembert* se charge d'explorer la possibilité que la fonction et la juste place des femmes soient en quelque sorte *directement* investies par une *intention sociale et politique*, et que donc elles soient aussi l'objet d'un travail spécifique mené par le biais des lois et de l'éducation. Rousseau écrit ainsi que « si la timidité, la pudeur, la modestie qui leur sont propres [aux femmes] sont des inventions sociales, *il importe à la société que les femmes acquièrent ces qualités ; il importe de les cultiver* en elles, et toute femme qui les dédaigne offense les *bonnes mœurs* »¹²⁴. La question devient alors celle de cette importance, du fait que « il importe à la société » que les femmes soient assignées à une vie domestique et retirée et éduquées à cette fin. Une telle assignation est ainsi envisagée comme étant une *invention sociale*, à savoir une forme de conduite qui n'est pas intrinsèquement liée à la société en tant que telle, mais qui se fait plutôt dans l'histoire d'une société et lui importe pour des raisons déterminées, pour la forme même qu'elle veut se donner et continuer à avoir. Ainsi, les femmes qui ne tiennent pas la place qui est prévue pour elles porteraient atteinte aux *bonnes mœurs*, à savoir ces mœurs dans lesquelles se tisse et se transmet ce qui rend possible l'amour de la loi au sein des sociétés politiques. C'est le rapport à la loi et, plus encore, la possibilité de préserver une constitution politique républicaine là où elle n'a pas encore disparu, qui sont en jeu dans ce qui *importe* à la société. Cela signifie alors qu'ici l'enjeu de l'ordre des femmes, tel que Rousseau le dessine, n'est pas la défense d'un ordre qui *précède*, par sa genèse et par sa forme, le travail politique et d'éducation. Il ne s'agit pas de défendre la *société en tant que telle*, de la préserver de sa *mort* en protégeant l'une de ses structures, mais de défendre plutôt une *certaine forme société* et ce qui *importe* en elle. Dans ce cas, donc, l'ordre des femmes devient une « invention sociale », au sens qu'il est envisagé comme étant une tâche politique et morale à accomplir et dont l'existence est confiée à la responsabilité d'un peuple et à la discipline des femmes.

¹²³ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, I, 46, OC II, p. 128 (Lettre XLVI De Julie). Cf. pour un commentaire de cette expression, « institution naturelle », voir Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 383.

¹²⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 140.

Par ce passage, le texte s'ouvre ainsi à considérer l'importance du travail politique et pédagogique portant sur la régulation des places et des actions des femmes, qui amènera ensuite Rousseau, dans le V^e livre de l'*Émile*, à un développement ultérieur et plus exhaustif, notamment sous l'aspect pédagogique. Ainsi, à partir de sa position de philosophe voulant indiquer des *vérités de pratique* qui importent à tout un peuple, Rousseau est amené à caractériser le type de société dans laquelle cet ordre importe au plus haut degré et à expliciter de telle sorte la visée politique sous-tendue à un tel travail politique et pédagogique. C'est ainsi qu'il élabore un ensemble de thèses substantielles dans lesquelles son altération du contractualisme s'achève véritablement.

2.5. Femmes éducatrices et censeurs dans les Républiques

L'importance de la détermination de la juste place des femmes est liée, dans l'œuvre de Rousseau, au fait qu'elles y sont conçues comme étant une *voie originale d'accès aux valeurs*¹²⁵, comme une source, presque un lieu, de révélation de ce qui *importe* au sein d'une société. Pour cette raison elles sont inscrites au cœur des mœurs, si «il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des *objets de son estime*»¹²⁶. C'est alors de cette estime, de ce sur quoi elle *porte* ou *devrait porter*, qui est au fond question dans la mise en place et la défense de l'ordre des femmes. Comme nous allons le voir, cette estime risque en effet d'être *détournée* de ses justes objets à cause de la corruption entraînée par le processus de civilisation : c'est à ce moment que ce qui peut *être vu* par les hommes dans le lieu des femmes est censé les aider à retrouver la bonne voie. «Voulez vous donc connaître les hommes ? Étudiez les femmes»¹²⁷, conseille Rousseau dans la *Lettre*, et cela vaudra autant pour l'observateur d'une société étrangère que pour ceux qui, au sein de leur propre société, voudront en articuler la vérité de pratique qui importe à tout le peuple.

¹²⁵ Comme le remarque Paul Hoffmann, «L'héritage des Lumières : mythes et modèles de la féminité au XVIII^e siècle », cit., p. 17.

¹²⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., IV, 7, p. 167.

¹²⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

L'*estime* qui se trame dans les mœurs se montre ainsi comme un élément incontournable de la construction politique de Rousseau. Et cela notamment à partir du fait qu'elle peut être déviée, qu'elle peut se donner des objets contradictoires en laissant les hommes dans la scission et dans l'impasse pratique¹²⁸, pris par de fausses images de leur liberté et des manières de la réaliser véritablement. Si une telle estime et les mœurs dans lesquelles elle vit sont notamment importantes pour des sociétés politiques, c'est alors pour cette même raison : c'est en elles qui s'enracine et peut fleurir l'*amour* de la loi, l'amour pour une certaine forme de vie associée capable de garantir l'émergence de la volonté générale et la liberté qui l'accompagne. Le problème sur lequel s'achève le *Contrat Social*, et qui amène Rousseau à penser la forme et la fonction d'une Religion civile qui « fasse aimer ses devoirs » à tout citoyen, qui l'amène à « aimer sincèrement les lois »¹²⁹, pour que le contrat social puisse réellement s'inscrire dans l'histoire, est alors développé aussi sur cette autre ligne, moins visible, mais qui en traverse toute l'œuvre : celle de l'*influence des femmes* sur les mœurs et sur l'opinion. Elles s'associeraient ainsi à la fonction destinée à la Religion Civile, et, même plus, elles constitueraient le fond ultime auquel ancrer cet amour de la loi, cette capacité, façonnée par les mœurs, de reconnaître la place de la loi en tant qu'elle ne se réduit pas au plan des intérêts singuliers et de leur simple composition.

Dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau cherche à inscrire cette problématique à l'hauteur de l'époque où il écrit, en relevant le défi de penser l'ordre des femmes comme une tâche politique découlant d'une forme de société déterminée, à réaliser ou à préserver. Il articule ainsi son discours selon deux angles distincts, liés à la différence politique qui passe entre, d'une part, des sociétés *civilisées et corrompues* et, d'autre part, des *républiques*, comme Genève. La clé d'une telle analyse est donnée par la phrase que nous avons rappelée ci-dessus : « Voulez vous donc connaître les hommes ? Étudiez les femmes »¹³⁰. Comme nous allons le voir, cette phrase nous indique que l'influence des femmes sur les mœurs est pour Rousseau tout d'abord celle d'une *espace de visibilité*, d'un *objet d'observation* et d'étude permettant aux hommes de saisir dans leur forme la plus pure les mœurs d'une collectivité. Les

¹²⁸ Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., IV, 8, et aussi notamment le début de l'*Émile*.

¹²⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, IV, 8, cit., p. 179.

¹³⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

possibilités d'une action véritable de leur part sont ainsi réduites au minimum et au fond reniées.

Entre les sociétés corrompues et les Républiques, le cas de ces dernières est plus simple, parce qu'en elles il s'agit de *préserver des mœurs déjà établies* et d'en reconnaître la portée quant au déroulement de la vie politique. Comme c'est le cas à Genève, au sein des Républiques, le partage des hommes et des femmes, ainsi que l'assignation de celles-ci à l'espace domestique, ne sont pas problématisés ni mis en cause. Ils le sont seulement par des projets de réforme venant de l'extérieur, comme celui de d'Alembert, et qu'il faut savoir réfuter au nom de la vérité de pratique du peuple. Une telle place des femmes signale ainsi, d'elle-même, l'état de santé d'une République, elle est la pierre de touche permettant de reconnaître une République se tenant proche de ses mœurs. La vie séparée des sexes, qui s'accompagne à Genève, comme nous l'avons vu, à l'institution des cercles exclusivement masculins, est en effet la condition du *maintient de la constitution* morale, presque physique, des hommes, de la fibre même du corps collectif, parce qu'au contraire, dans le commerce des hommes et des femmes, écrit Rousseau, «elles n'y perdent que leurs mœurs, nous y perdons à la fois nos mœurs et *notre constitution* »¹³¹.

L'ordre des femmes est alors pour Rousseau d'abord une question de *manières de vivre* et de se conduire s'adaptant plus ou moins convenablement à l'espace politique et public : si celles des femmes s'imposent au-delà des lieux auxquels elles sont assignées, et notamment sur la scène politique et littéraire, certaines formes de vie politique se dégradent en exposant les hommes à la perte de ce qui devrait compter pour eux par dessus tout, à savoir une association rendant possible leur liberté. C'est ainsi que Rousseau conclut lapidairement : «qu'un monarque gouverne des hommes ou des femmes, cela lui doit être assez indifférent pourvu qu'il soit obéi ; mais dans une *République il faut des hommes* »¹³². Si l'enjeu est une certaine forme de société politique, la République et non pas la monarchie, il faut pour Rousseau que les modes de vie des hommes et des femmes restent distincts et ne s'affectent pas réciproquement. Notamment celui des hommes doit être préservé de la *dégradation* et de la mollesse qui naît du commerce avec les femmes, lorsqu'elles se trouvent dans les lieux de la politique ou du savoir, parce que la

¹³¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 155, moi qui souligne.

¹³² J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 155, moi qui souligne.

force de l'esprit ainsi que la vertu politique semblent demander des qualités viriles que la promiscuité affaiblit et corrompt jusqu'à les détruire.

Quel est alors le rôle des femmes dans ces Républiques, quel genre d'influence peuvent-elles exercer depuis l'espace domestique ? Elles se trouvent pour Rousseau, comme le disait la *Dédicace* du second *Discours*, à la place des *gardiennes* des mœurs, de celles qui doivent maintenir des mœurs en elles-mêmes déjà bonnes pour les réaffirmer et les transmettre d'une manière telle que celles-ci ne risquent pas de se corrompre. Le lieu des femmes est alors un lieu de *répétition* et de *réaffirmation* des mœurs existantes, un lieu qu'elles occupent en remplissant deux fonctions : l'*éducation* et la *censure*. La première, qui est d'ailleurs la plus importante, est notamment développée dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et située au cœur même du projet politique républicain dans lequel l'éducation compte par dessus tout, car « c'est l'éducation qui doit *donner aux âmes* la *force nationale*, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité »¹³³. Il s'agit de donner aux *âmes* une forme et une force, presque une tension interne. Il s'agit de les former d'une manière telle que les pensées et les conduites soient disposées à passer par l'expérience de la généralisation de la volonté, du dépassement du niveau des intérêts particuliers, afin de reconnaître l'horizon de la patrie et de la loi.

C'est une telle forme de l'âme qui s'amorce dans le rapport des *enfants à leur mère* et qui doit commencer à travailler du début de la vie, d'une vie qui, même à son commencement, ne demande pas seulement la satisfaction de besoins matériels : « Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain *suça avec le lait de sa mère, l'amour de sa patrie*, c'est-à-dire des *lois* et de la *liberté*. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis »¹³⁴. Comme nous l'avons déjà remarqué dans le chapitre précédent, ce qui fait la spécificité de Rousseau et de son altération de l'idée contractualiste de la famille, c'est de ne pas situer la relation mère-enfant, ou plutôt mère-fils, sur le plan de besoins exclusivement vitaux : ceux-ci s'altèrent dans leur même nature en se trouvant entremêlés à des

¹³³ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, in J.-J. Rousseau, OC, III, cit., p. 966.

¹³⁴ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, OC III, cit., p. 966.

besoins *symboliques*, dans des soins maternels où la transmission de la vie est en même temps déjà celle d'une *vie altérée*, portée sur un autre plan, dans lequel la vie coïncide désormais avec l'amour des lois et de la liberté. Dans les Républiques alors, les femmes, notamment en tant que mères, sont censées transmettre et garder autant la vie que les mœurs, une langue et des coutumes nationales, pour autant que tout cela s'inscrive dans *une tradition de liberté* et la préserve¹³⁵.

Une telle fonction morale, dès lors qu'elle se déplace du rapport mère-enfants au niveau de la vie sociale, prend pour Rousseau la forme de cette conservation des mœurs et des opinions qui est la *censure*. C'est à celle-ci que les « sociétés des femmes »¹³⁶ genevoises se consacraient notamment, en faisant peser sur les pratiques collectives un regard de « sévères observatrices » qui, depuis leurs maisons, dans la trame resserrée de leurs conversations, rappelleraient les bonnes mœurs et signaleraient les déviations par rapport à celles-ci. C'est finalement alors sous la forme du *commérage* que les femmes genevoises exerceraient leur fonction de gardiennes des normes et des mœurs, en se tenant ainsi *en deçà de l'espace public* et d'une prise de parole finalisée à l'articulation publique des lois et de leur sens, ou à l'éventuelle dénonciation publique de certaines fautes. Ce travail public sur les mœurs demanderait en effet un régime de *visibilité et d'action* qui ne peut pas leur être accordé, selon la logique de Rousseau, au sein de ces Républiques.

Mais ce qui importe de comprendre notamment ici c'est que cette influence féminine sur les mœurs n'est pas simplement réaffirmée par Rousseau dans son *inscription exclusivement domestique*, mais qu'elle est finalement conçue comme s'exerçant davantage *sur le plan d'une projection* faite par les hommes sur les opinions des femmes, plus que sur le plan de ces mêmes opinions telles qu'elles circulaient au sein des sociétés des femmes et dont les hommes ne savaient probablement pas grand chose, ces sociétés étant exclusivement féminines. Ces sociétés deviennent ainsi ces lieux dans lesquels les hommes pourraient *imaginer, projeter*, un regard de réprobation ou d'estime les motivant à garder une bonne conduite et à agir selon les bonnes mœurs : « combien de scandales publics ne retient pas la *crainte* de ces

¹³⁵ Pour un commentaire sur ce point, voir Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 380.

¹³⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 161.

sévères observatrices ? »¹³⁷ se demande Rousseau vers la fin de sa *Lettre*. C'est alors cette crainte imaginée, ou l'estime souhaitée pour une conduite valeureuse, qui représentent le véritablement moteur de l'action et de la sauvegarde des mœurs, en plaçant ainsi les femmes sur le marge extrême de l'action, là où elles *n'agissent pas en première personne* mais *induisent* certaines conduites, pour autant qu'elles soient imaginées comme ce regard sévère, mais quand même attrayant, auquel il faut ne pas déplaire.

2.6. *Qu'est-ce que cherche une femme parmi les hommes ?*

L'analyse du cas des *sociétés corrompues* décrites par Rousseau nous permettra de mieux saisir les contours de cette étrange place qui est faite aux femmes, à la fois en dehors de la société et au cœur de celle-ci, comme le ressort ultime de sa survie, mais sans aucune véritable possibilité d'action et de parole en son sein. Par elles *l'histoire se fait*, mais elles *ne sont pas dans l'histoire*. Cela est d'autant plus étonnant dans l'image que Rousseau donne des sociétés politiquement et moralement dégradées, celles où font défaut les « *institutions nationales* qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner »¹³⁸. L'absence de ces institutions, décrite au début des *Considérations sur la Pologne*, n'implique pas la simple perte du caractère national, mais aussi – car les deux éléments sont ici soudés – celle des *mœurs politiques*, de la capacité d'aimer et d'entendre la loi dans sa différence par rapport aux volontés particulières. La transformation des hommes – des hommes et non pas des femmes – qui se trouvent à vivre dans ces sociétés est telle qu'elle affecte leur propre *nature*, en les dépouillant de cette *forme* de l'âme qui les rendrait capables d'entendre ce qui dépasse leurs intérêts, et en en faisant des individus dominés par l'amour propre et par la passion de l'argent, incapables de poursuivre leur propre liberté, tout en croyant de le faire.

¹³⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 161.

¹³⁸ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, in J.-J. Rousseau, OC III, cit., p. 960.

Rousseau esquisse à ce propos un tableau impitoyable de ces sociétés corrompues, qui ne sont rien d'autre que les sociétés européennes :

« Il n'y a plus aujourd'hui de François, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglois même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce qu'aucun n'a reçu de *forme nationale* par une institution particulière. Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses; tous se diront *désintéressés* et seront fripons; tous *parieront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes*; tous vanteront la médiocrité et voudront être des Crésus; ils n'ont d'ambition que pour le luxe, ils n'ont de passion que celle de l'or. Sûrs d'avoir avec lui tout ce qui les tente, *tous se vendront* au premier qui voudra les payer. Que leur importe à quel maître ils obéissent, *de quel État ils suivent les lois*? Pourvu qu'ils trouvent de l'argent à voler et des femmes à corrompre, ils sont partout dans leur pays »¹³⁹.

Ces hommes seront alors de moins en moins citoyens et de plus en plus semblables, mais semblables dans leur *absence de forme*, de cette forme de l'âme qui s'accompagne à la recherche d'une politique capable de réaliser la liberté. Ils se ressemblent ainsi dans leurs actions et dans leurs conduites parce qu'aucune d'entre elles ne sait pas quitter le plan de la particularité de l'intérêt et du calcul. Ainsi, ils agissent orientés par des *simulacres de liberté*, tel que l'amour propre, qui représentent des formes pathologiques d'expression de l'homme, parce qu'elles promettent de réaliser la liberté perdue depuis toujours sans *aucune médiation*, sans aucune forme politique qui en actualise la possibilité, comme une régression imaginaire à un hypothétique état de nature. Mais, comme nous avons vu, pour Rousseau, la réalisation de la liberté ne peut pas se faire sans médiations, et elles sont notamment politiques¹⁴⁰. Celles-ci vont des mœurs qui rendent possible l'amour de la loi jusqu'à l'exercice de la volonté générale qui donne à l'homme la possibilité d'une véritable expérience de la liberté, même dans son caractère absolu, souvenir de l'état de nature auquel Rousseau ne voulait pas renoncer.

¹³⁹ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, in J.-J. Rousseau, OC III, cit., p. 960.

¹⁴⁰ Bruno Bernardi (« Sur le concept de droit naturel raisonné », cit., pp. 231-244), développe et justifie dans le détail cette lecture, mais il reconnaît aussi qu'il y a parfois chez Rousseau la recherche d'un dépassement des médiations, politiques ou pédagogiques qu'elles soient, visant une *immédiateté* de la compréhension des principes de l'action et des finalités naturelles de l'homme qui passerait directement par le *rapport à soi* et à la voix de la conscience ou du cœur.

Ces sont ces médiations et ces institutions qui manquent aux hommes des sociétés corrompues. Mais comment les femmes pourraient-elles intervenir face à un tel manque ? Quel rôle positif pourraient-elles jamais jouer dans une telle situation ? La réponse de Rousseau on l'a déjà rencontrée : restées à l'écart de la civilisation et de cette dénaturation européenne, les femmes – au moins celles qui mènent leur vie dans l'espace domestique – représenteraient un *réservoir*, un résidu, de bonnes et anciennes mœurs qui continuent à survivre même au sein de la corruption diffuse. Il faut quand même bien remarquer ce point, parce que l'idée que les femmes manifesteraient, plus ou moins directement, par leur propres paroles ou, plus souvent, par celles des hommes, un *différentiel interne aux sociétés européennes*, deviendra un thème important déjà à la fin du XVIII^{ème} siècle, mais notamment au XIX^{ème}. Pour les saint-simoniens, comme nous allons le voir, la possibilité même de penser un devenir historique et une transformation de l'organisation sociale après la Révolution française passera nécessairement par le rôle que les femmes auront à jouer dans la reformation de la morale et des finalités sociales. Afin de comprendre l'idée même de transformation sociale et les visées qui lui sont associées, il est alors important de voir comment chez Rousseau et chez ceux qui mobilisent le même type de discours assignant un rôle transformateur aux femmes, celles-ci sont invoquées en tant que porteuses de ce différentiel interne à la société. Mais il faudra aussi suivre l'autre côté du mouvement, celui des femmes, évoquées et imaginées par ces discours, qui prennent *directement* la parole et agissent. Ce sera alors important de voir comment elles-mêmes se disposent par rapport à un tel rôle et se déplacent – comme ça a été le cas pour les saint-simoniennes – des mots et des conduites déjà préparés pour elles dans cette transformation. Ce deuxième côté est évidemment celui que Rousseau méconnaît, ou plutôt celui qu'il marque d'une corruption encore plus grande que celle déjà à l'œuvre dans les sociétés dépravées. L'influence que les femmes ont à jouer, comme nous allons le voir, n'est pour lui qu'*immobile*, soustraite le plus possible au régime de la parole et de l'action. Dans ce sens, les femmes par lesquelles l'histoire se fait, demeurent en effet en *dehors* d'elle.

Pour Rousseau, si « la vie des femmes est un développement continuel de leurs mœurs » tandis que les mœurs des hommes s'effacent davantage dans

«l'uniformité des affaires»¹⁴¹, les femmes continueraient à faire vivre et à transmettre non pas seulement les mœurs d'une société déterminée, mais aussi à faire apparaître des formes de vie plus simples, moins corrompues par le développement de la civilisation, et ainsi porteuses du souvenir des premières formes d'association, où la liberté ne coïncidait pas avec l'amour propre ou la recherche de l'argent et la pitié circulait encore parmi les hommes. Dans une époque de dépravation, elles réactivent ainsi la nostalgie, l'inquiétude inapaisée, suscitée par cette nature de l'homme dont la voix est devenue de moins en moins audible avec l'avancée de la civilisation¹⁴². Par leur inscription sur les bords de la société, les femmes aideraient ainsi les hommes à ne pas s'éloigner des vrais sentiments de la nature, à reconnaître des potentialités cachées dans leur nature et à les actualiser¹⁴³. Dans ce contexte, elles ne transmettent alors pas des mœurs déjà politiques ni l'amour pour les institutions existantes. Mais plutôt, *par leur seule existence*, par leur seule *présence*, presque *malgré elles*, en tant qu'elles ont été tenues à l'écart de la civilisation, elles font survivre le souvenir de ce qui se tramait dans les mœurs : actualiser la véritable nature de l'homme, qui n'est pas celle produite par la civilisation européenne, en la réalisant – parce que rien d'autre n'est possible – par une vie associée ne se réduisant pas aux intérêts de ses membres.

Si alors, dans le cas des Républiques, les femmes transmettent les mœurs du peuple, la *loi du père* au sein de la famille, les femmes des sociétés corrompues, où les *pères sont eux-mêmes corrompus* au plus haut degré, ont à transmettre *la possibilité d'une autre loi* que celle qui circule dans la société. Elles ont la tâche de rendre à nouveau possible et audible la *vraie loi du père*, face à des pères qui ont été dépravés par le développement de la civilisation. Au fond, comme nous allons le voir, l'*Émile* travaillera exactement sur ce point, sur la nécessité de penser une autre forme d'éducation qui puisse *former à nouveau de vrais pères*, capables de transmettre la loi à un homme-citoyen. La figure de l'*instituteur*, du pédagogue, viendra ainsi à réinvestir et à qualifier autrement cette place de *différenciation* interne à la société, de visibilité et de transmission d'une autre loi que celle corrompue et contrefaite qui s'impose au sein des sociétés européennes dénaturées.

¹⁴¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 135.

¹⁴² Cf. Paul Hoffmann, « L'héritage des Lumières : mythes et modèles de la fémininité au XVIII^e siècle », cit., p. 18.

¹⁴³ Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 366.

En effet, les femmes, en tenant la place de la nature au sein d'un monde corrompu, font apparaître d'une manière tout à fait particulière ce différentiel interne à la société. Elles y sont le signe – un signe que c'est aux hommes de *reconnaître* et de *détecter* – d'une altérité qui traverse ces sociétés mais qui a une forme et un contenu bien précis. Il s'agit de ces potentialités propres à la nature de l'homme qui se trouvent à être presque effacées chez les hommes européens. Ces potentialités – ainsi que les vrais besoins de l'homme, ses vrais devoirs et facultés – sont couvertes par tous les changements produits par la civilisation, comme dans l'image de la statue de Glaucus, dans la *Préface* du second *Discours*, « que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une Bête féroce »¹⁴⁴. De la même manière, continue Rousseau « l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être *presque* méconnaissable »¹⁴⁵. Ces potentialités humaines sont *presque* méconnaissables, presque effacées, mais pas tout à fait, et c'est aux femmes de mettre les hommes *en condition* de les reconnaître et de retrouver la forme proprement humaine au-dessous des altérations et des déformations sociales. Mais ce n'est qu'aux hommes de réaliser ensuite ces potentialités, de les actualiser par des institutions nationales et une forme politique capable d'exprimer la liberté des hommes. Le différentiel interne à la société apparaît alors chez les femmes, mais ce n'est pas à elles de le faire valoir directement ou de l'articuler.

Les femmes apparaissent ainsi comme un *point de visibilité donné aux hommes* pour qu'ils puissent reconnaître leurs propres potentialités et se souvenir d'une nature presque désormais perdue. Elles sont comme l'*écran* sur lequel se montre pour les hommes l'archaïque des premières formes d'association, la possibilité d'un mode d'être qui ne soit pas celui dominé par la richesse, l'amour propre et l'intérêt exclusivement particulier. Le différentiel introduit par les femmes dans ces sociétés est ainsi de l'ordre de ce qui a à *être reconnu et ensuite réalisé par d'autres qu'elles*. On reconnaît ici alors le sens profond de l'exhortation de Rousseau à *étudier les femmes* afin de connaître les mœurs des hommes : elles n'apparaissent justement chez lui

¹⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., pp. 51-52.

¹⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 52.

que comme des *objets*, d'*étude* et de *regard*, où un différentiel se donne à voir qui ne peut pas toutefois être mis en jeu directement par elles.

C'est sur ce point qu'un texte comme celui de Fanny Raoul fait rupture. Elle, en prenant la parole en tant que femme, en voulant faire résonner une opinion qui n'avait pas droit de cité au sein du discours public et diffus, cherchait à faire valoir *directement*, par ce geste public et par ses propres mots, un différentiel pratique et de pensée au sein de la société. Il s'agit pour elle de mettre en jeu des idées et des valeurs qui n'étaient pas perçus au sein d'un certain ordre social et qui n'y avaient pas d'existence symbolique véritable, mais dans ce cas elle – comme Madame de Staël ou Madame d'Epinay en polémique avec Rousseau – s'y engage en première personne et dit ce qu'elle voit depuis son expérience en manifestant un désir de savoir, d'écriture ou de transformation politique qui est déjà le sien. Pour reprendre une expression de Françoise Collin, c'est à partir de ce moment, dès lors que des femmes manifestent ce désir par des paroles ou des actions, que celles dont on parle et à qui on parle deviennent *celles qui parlent*, et qui commencent aussi à *parler entre elles*, comme nous le verrons notamment chez les saint-simoniennes¹⁴⁶.

Une telle rupture concerne alors aussi directement le genre de différentiel qu'elles pourraient introduire au sein de la société. D'après Rousseau, un tel différentiel était celui d'un élément archaïque rendant audible la voix de la nature et des finalités présociales que les hommes avaient à réaliser dans la société. Au contraire, pour ces femmes qui parlent, le regard différent qu'elles cherchent à ouvrir sur la société ne porte pas dans celle-ci l'*archaïque*, mais un *ordre symbolique différent*, qui vit déjà dans la nouveauté de leurs gestes et de ce dont elles parlent, mais qui est encore méconnu dans les représentations sociales dominantes. Le tort de la philosophie de Rousseau, alors, son *injustice*, selon les mots de Fanny Raoul, se situe à ce niveau, dans la présupposition que – comme nous avons vu précédemment – le savoir et l'action politique ne soient pas pour elles, par définition, et que lorsqu'elles y ont accès, elles ne soient finalement que savantes du savoir des hommes, des altérations monstrueuses de leur sexe et des imitations dégradées de l'autre. C'est ainsi que les femmes invoquées *imaginativement* comme un différentiel interne à la société sont en réalité faites sortir de l'histoire, d'une histoire *qui commençait à être la leur* aussi.

¹⁴⁶ Cf. Françoise Collin, *Le différend des sexes. De Platon à la parité*, Paris, Pleins Feux, 1999, p. 10.

Le *blocage* du discours de Rousseau sur ce point, sa clôture, est alors finalement, en premier lieu, un manque au niveau du *désir de savoir*, de son propre savoir. Dans la *Lettre à d'Alembert*, il se pose en effet à un certain moment la question de savoir ce qu'une femme chercherait hors de sa maison, ce qu'elle voudrait, en accédant à l'espace public. Mais la question est posée pour qu'on ne réponde pas, ou plutôt, pour qu'une telle femme ne réponde pas : « si elle a un mari, que cherche-t-elle parmi les hommes ? Si elle n'en a pas, comment s'expose-t-elle à rebuter, par un maintien peu modeste, celui qui serait tenté de le devenir ? Quoi qu'elle puisse faire, on sent qu'elle n'est pas à sa place en public »¹⁴⁷. La question alors n'est pas une, parce qu'elle interroge un désir sur lequel est projetée une réponse d'homme, une réponse imaginée : ces femmes *hors place* ne sortiraient de la maison que pour chercher d'autres hommes, leur désir ne pouvant véritablement porter sur le savoir ou sur la politique mais que sur des hommes, qui ne seraient alors pas ceux sur qui il serait convenable de le diriger. Rousseau ne veut pas en savoir plus de cette femme qui sort de l'espace domestique, parce qu'il « sent qu'elle n'est pas à sa place en public »¹⁴⁸. C'est ainsi que les femmes, notamment celles qui sortent de la maison, ne sont pas considérées comme celles qui parlent et qui pourraient répondre. Les discours pèsent sur elles, sur elles qui ne sont alors que celles dont on parle. Mais c'est ainsi que le discours se détache du savoir et rencontre son tort et son injustice. Il devient en effet un discours qui s'impose sur ces femmes et sur leurs désirs, sans que certaines, ou même nombre d'entre elles puissent véritablement le recevoir, parce qu'il ne s'accorde pas à une expérience qui est la leur et il ne fait pas une place aux désirs qui la traversent.

Comme il peut parfois arriver dans ces cas, lorsqu'on cherche à maîtriser par un discours une réalité qu'on ne connaît pas suffisamment, Rousseau lui-même s'était trouvé confronté à l'émergence d'un *écart* entre ses thèses sur les femmes savantes et l'expérience d'une d'entre elles qui lui écrivait en demandant des conseils. Une brèche s'était ainsi ouverte, pour être aussitôt refermée, qui montrait son discours en train de *perdre ses propres prises* sur la réalité : « Comment trouverais-je un remède à votre état puisque cet état m'est inconcevable ? Vous m'êtes une *énigme* affligeante et humiliante » écrivait Rousseau à Henriette, un nom sous lequel

¹⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 141.

¹⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 141.

se cachait une identité qui reste jusqu'à présent encore inconnue¹⁴⁹. Celle-ci, n'ayant pas pu se marier faute de dote, sans avoir à remplir le rôle de mère, d'épouse et même plus de fille, s'était enfin consacrée à l'étude en croyant pouvoir y trouver le bonheur. Même si d'une façon très conflictuelle, ce qui l'avait apparemment amenée à écrire à Rousseau pour en gagner l'approbation, elle sentait en elle et autour d'elle « c'est un besoin de donner l'essor à ses idées, à ses mouvements, à ses sentiments, de leur faire prendre l'air, de les mettre en commun avec des autres idées et d'autres sentiments »¹⁵⁰ et, choquée par la critique acharnée du Vème livre de l'*Émile* contre les femmes se consacrant à la lecture et à l'étude, elle avait cherché à contacter Rousseau. C'est ainsi qu'il avait répondu avec trois lettres, dans lesquelles la pointe de perplexité face à l'énigme d'Henriette avait été enfin submergée par la réaffirmation, parfois même très véhémence, de ses thèses sur les femmes savantes. C'est à ce moment qu'on reconnaît alors le blocage du discours de Rousseau, le point dans lequel un désir de savoir lui fait défaut, ce désir qui permet de rester face à l'énigme et de travailler sur l'écart entre les discours et la réalité qui s'est ainsi ouvert.

Il faut pouvoir le formuler avec une plus grande clarté : un pas en plus reste en effet à faire afin de toucher le fond ultime de la résistance de Rousseau à voir, dans la parole publique des femmes, quelque chose d'autre qu'une monstruosité. Si l'on suit le fil du problème dans le labyrinthe des ses textes, on s'aperçoit en effet qu'au cœur du labyrinthe il y a un souci bien déterminé, une inquiétude qui continue à travailler ses écrits sur les femmes. Cette inquiétude perce dans le passage que nous venons de citer et elle est explicitement énoncée dans la *Lettre* et ensuite développée dans l'*Émile* : ce qu'il y a de troublant dans la sortie des femmes de la maison et dans leur circulation au sein de l'espace public c'est qu'une telle sortie met en danger la *fidélité* conjugale des femmes, et ainsi elle fissure la *certitude de paternité* et porte l'ombre de la défiance au sein du rapport de filiation.

¹⁴⁹ Hyppolite Buffenoir, J.-J- *Rousseau et Henriette, jeune Parisienne inconnue, manuscrit inédit du XVIIIème siècle*, Paris, H. Leclercq, 1902, p. 28 (lettre de Rousseau) ; *Correspondance complète de Rousseau*, édition de R. A. Leigh, Institut Voltaire, Genève, 1967 ; Cf. pour l'analyse de cette correspondance : M. Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment*, cit., chapitre 2, pp. 73-94.

¹⁵⁰ Hyppolite Buffenoir, J.-J- *Rousseau et Henriette, jeune Parisienne inconnue, manuscrit inédit du XVIIIème siècle*, Paris, H. Leclercq, 1902, p. 33 (lettre d'Henriette).

Dans les pages où Rousseau répond aux objections de la « philosophie d'un jour », il se confronte aussi à la question qui demande pourquoi les normes qui règlent la conduite des femmes soient autant plus sévères et restrictives que celles qui règlent les actions, et notamment le comportement sexuel, des hommes. C'est à ce moment que, pour répondre, il explicite l'horizon de cette inquiétude logée au fond de ses discours sur l'ordre des femmes : « pourquoi l'un des sexes se ferait-il un crime de ce que l'autre se croit permis ? Comme si les conséquences étaient les mêmes des deux cotés ! Comme si tous les austères devoirs de la femmes ne dériveraient pas de cela seul *qu'un enfant doit avoir un père* »¹⁵¹. Les austères devoirs des femmes, l'ordre contraignant auquel elles sont rappelées, dériveraient au fond de cela, « qu'un enfant doit avoir un père », là où avoir un père signifie *avoir un père* qui soit *assuré de la légitimité* de sa filiation, ce qui implique ici la certitude de son rapport de sang, de corps, avec le fils. C'est alors une telle certitude qui doit être assurée, par l'ordre des femmes, pour que le fils puisse avoir un père, pour qu'il puisse être proprement un fils.

On avance alors ici l'hypothèse suivante : dans les dispositifs permettant d'assurer une telle certitude de la paternité se loge le *fond ultime* de l'ordre que Rousseau fait valoir vis-à-vis des femmes savantes, de son refus d'un accès de celles-ci au savoir et à la politique, pour autant que cela signifie aussi leur sortie de la maison. Comme nous allons le voir, d'ailleurs, cela nous donnera aussi une clef de lecture importante au-delà de Rousseau lui-même, pour analyser et interroger le champ de problématisation né autour de la question de l'accès des femmes à une parole de savoir et politique. On peut le retrouver par exemple dans le code Civil, notamment dans les arguments portés par ses rédacteurs¹⁵², à l'appui des articles sur l'adultère, mais aussi chez les médecins-philosophes et, plus tard, dans le saint-simonisme. La question logée au fond du problème de l'ordre et du désordre des femmes, telle qu'elle se présente dans ces textes, sera alors celle de lier la *conduite* politique, savante, sexuelle des femmes au *problème de la naissance*, aux doutes qui l'entourent et à l'exigence, qui s'explicitera au cœur du mouvement saint-simonien

¹⁵¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 140.

¹⁵² Jean-Etienne-Marie Portalis, *Exposé des motifs du projet de Code Civil, an IX* ; P.A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil, Paris 1827* ; *Recueil complet des discours prononcés lors de la discussion du code civil, par les divers orateurs du conseil d'État et du tribunal*, tome II, discussion, Paris, Firmin, 1841, p. 177. Cf. *Motifs et discours prononcés lors de la présentation du Code civil, par les divers orateurs du Conseil d'État et du Tribunal*, 4^e édition, Paris, Firmin Didot, 1855.

comme étant éminemment politique, de donner à la paternité et à la filiation la *certitude morale ayant l'évidence d'un fait*, comme celle qui semble posséder la maternité¹⁵³. La question d'une telle évidence, comme nous allons le voir, est liée à un problème de *transmission*, matérielle et symbolique, mais aussi de *réception*, c'est-à-dire au problème savoir ce que nous sommes par le seul fait de naître, d'avoir été mis au monde. On verra ensuite que certaines femmes – la saint-simonienne Claire Demar par exemple – se positionneront elles aussi par rapport à une telle question, en réinterrogeant à partir de leur regard décentrée non pas seulement la question d'une telle transmission, mais aussi *l'évidence du lien de maternité* sur lequel celui de paternité semble vouloir enfin se mesurer. Cette problématisation voudra s'inscrire ainsi au cœur même de la politique moderne, pour autant que celle-ci a à penser, dans les termes que nous avons commencé à décrire, ses propres *mœurs* et les formes de *transmission* qui les habitent comme une condition de la politique elle-même et de son inscription dans l'histoire. Dans ce sens, une telle problématisation relèvera jusqu'au fond le défi qui émerge au sein de la pensée rousseauiste.

Étant donnée l'importance que prendra le rapport établi entre l'*ordre des femmes* et l'*ordre de la transmission*, il s'avère alors notamment important de mieux l'articuler, à partir d'abord de ce qu'en disait Rousseau lui-même, cité et repris très souvent lorsqu'il s'est agi de mobiliser le lien entre la liberté des femmes et les rapports de paternité. C'est alors l'*Émile* qu'il faut maintenant analyser, parce que c'est là, à hauteur du problème de l'éducation d'un nouveau type de citoyen, qu'une telle question s'impose notamment chez lui.

¹⁵³ Cf. P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 384.

3. L'ÉMILE : L'ORDRE DES FEMMES ET L'ORDRE DE LA TRANSMISSION

« Ne nous faisons pas d'illusions, Monsieur, je me suis trompé dans ma lettre à M. d'Alembert. Je ne crois pas nos progrès si grands ni nos mœurs si avancées. Nos maux sont désormais sans remède »¹⁵⁴ : Rousseau écrivait ces mots en 1760, dans une lettre adressée au ministre Moulou, en reconnaissant enfin avec amertume que Genève n'était pas à l'image de ses espoirs et qu'elle aussi avait été gagnée par la corruption. La forme de vie presque encore ancienne qu'il y avait reconnu, l'expérience politique encore vivante d'une République, s'éteignait sous ses yeux au cœur même de sa patrie, qui mourait ainsi en tant que telle.

C'était en effet la possibilité même de parler d'une association humaine dans les termes d'une *patrie*, au sein de laquelle les citoyens retrouvaient par la politique une liberté qui était d'abord celle d'un peuple, qui s'effondrait ainsi pour lui avec l'exemple de Genève. Le constat de Rousseau se fait amer : « je m'efforçois de retarder ce triste progrès par des *considérations utiles*, mais tant de causes l'ont accéléré que le mal est désormais sans remède ; loin d'aller être témoin de la décadence de nos mœurs, que ne puis-je fuir au loin pour ne pas l'apprendre ! »¹⁵⁵. La dégénérescence produite par la civilisation n'a pas pu être endiguée, même pas par les anciennes formes de vie républicaine de Genève. L'œuvre même d'articulation de la *vérité de pratique importante à son peuple*, que Rousseau avait cherché à accomplir, avait échoué elle aussi. Force était alors de reconnaître que les médiations politiques existantes, même celles auxquelles il avait accordé toute sa confiance, étaient au fond *incapables*, à l'état donné des choses, de garantir aux hommes la réalisation de leur propre nature et notamment de leur liberté : la forme d'une telle réalisation devait nécessairement être *repensée*.

¹⁵⁴ J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1965, p. 933, lettre du 29 janvier 1760 ; Cf. Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 226-227. Pour ce qui concerne l'usage de métaphores médicales chez Rousseau, voir Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.

¹⁵⁵ J.-J. Rousseau, Lettre à Tronchin, avril 1759 in *Correspondance complète*, cit., p. 801, moi qui souligne. Voir pour une discussion de cette lettre : Cf. Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 226.

Ces constats s'imposent ainsi à Rousseau au cours des années qui le voient engagé dans la rédaction finale de ses deux grands ouvrages, le *Contrat social* et l'*Émile*, tous les deux parus, à quelques semaines d'intervalle, au printemps 1762. La nécessité de repenser les conditions de réalisation de la liberté, et, peut-être aussi, de réélaborer l'idée même d'une telle liberté, s'impose ainsi dans ces livres, vis-à-vis de l'échec d'une Genève assombrie par les ravages de la civilisation européenne. C'est un tel besoin, théorique et pratique à la fois, qui amènera Rousseau à revenir sur cette *formation de l'âme* qui, dans les Républiques, était assurées par les mères d'abord et par les institutions pédagogiques et politiques ensuite. Il cherchera ainsi à comprendre si une *autre formation*, allant de pair avec une *autre forme de l'âme* – non plus celle du simple citoyen, mais celle de l'homme – pourrait être trouvée, permettant encore d'imaginer une réalisation de la nature de l'homme et de sa liberté. Comme nous allons le voir, c'est dans le cadre d'un tel projet que surgira la question de l'ordre des femmes, comme l'une des conditions nécessaires de cette nouvelle possibilité de formation des hommes et de leur action libre dans le monde.

3.1. Hommes sans patrie

Dans l'*Émile*, la nécessité de revenir sur les conditions de réalisation de liberté amène tout d'abord Rousseau à transformer le modèle polarisé de la *Lettre à d'Alembert*, celui qui *opposait frontalement* le *citoyen* à l'*homme sans patrie*. Comme nous l'avons vu, par cette opposition, Rousseau classait d'une part les hommes dont l'âme était formée pour et par l'amour de la loi, ceux qui savaient reconnaître l'importance première de la patrie vis-à-vis des intérêts particuliers, et il plaçait d'autre part, au pôle opposé, les hommes des sociétés trop civilisées, ayant perdu les institutions nationales capables de leur donner une forme et se croyant ainsi libres au plus haut degré dans la poursuite de leurs intérêts et l'accumulation des richesses. Ce modèle à deux termes se trouve substitué, dans l'*Émile*, par un modèle à *trois termes*. C'est le pôle de l'*homme hors patrie* qui se trouve en effet compliqué.

Une telle reformulation passe d'abord par la distinction entre, d'une part, l'*homme civil* « dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps

social »¹⁵⁶, et ce que Rousseau appelle maintenant « l'homme naturel » qui est « l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui même ou à son semblable »¹⁵⁷. Or, conclut Rousseau, « les *bonnes institutions* sociales sont celles qui savent le *mieux dénaturer* l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune »¹⁵⁸ : c'était le cas de Genève et des autres Républiques, dans lesquelles les citoyens faisaient l'expérience, grâce aux institutions pédagogiques et politiques, d'un dépassement du niveau de la particularité individuelle ainsi que de son inscription dans une totalité qui la dépassait en lui donnant « valeur ». Or, qu'est-ce qui arrive dès lors que *ces bonnes institutions s'effondrent* et n'arrivent plus à contenir les flux de la civilisation dégradée ? À ce moment, c'est un tel travail de *bonne dénaturation*, pouvant réaliser sous une forme politique la liberté des hommes, qui disparaît d'abord. Les hommes tombent ainsi dans *une sorte de naturalité* et d'existence apparemment absolue.

C'est alors à ce propos qu'il importe au plus haut degré *d'articuler les différentes formes* que cet *homme hors patrie*, cet homme naturel ou apparemment naturel, peut prendre. On reconnaîtra en effet des hommes qui, tout en se voyant libérés de leur inscription dans le corps collectif et se croyant vivre une *existence absolue*, sans relations avec les autres, exclusivement orientés par leurs propres intérêts et leurs besoins, seront *en réalité des esclaves* de la pire sorte. Leur liberté, leur existence absolue ne sera qu'un *simulacre*. Mais là où la *Lettre à d'Alembert* ne laissait pas d'autres possibilités – soit une fausse liberté soit la vie républicaine – l'*Émile* cherche à dégager une autre voie, celle d'un homme qui, *sans être proprement citoyen*, sans faire proprement partie d'une patrie, pourra cependant réaliser la nature humaine et la liberté qui la caractérise. Ce ne sera *pas l'homme de l'intérêt* et de l'amour propre, mais un autre type d'homme, dont le projet pédagogique de l'*Émile* prendra en charge la formation.

Il ne s'agira toutefois pas non plus de l'*homme du Christianisme*, dont Rousseau parle à la fin du *Contrat social*, à savoir cet homme opposé au citoyen, vivant toujours sous « deux législations » et finalement détaché de l'État « comme de toutes les choses de la terre », cet homme qui fait son devoir mais avec « une

¹⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 49.

¹⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 49, moi qui souligne.

¹⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 49, moi qui souligne.

profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins »¹⁵⁹. Ce qui rend cette forme d'homme inacceptable pour Rousseau c'est que celle-ci, à cause de ce même détachement des choses du monde et de la vie politique, expose d'une autre manière, mais tout autant que les faux besoins et l'absolutisation de l'intérêt particulier, à la perte de la liberté. Rousseau l'écrit de façon lapidaire et sans ambiguïtés dans le dernier chapitre du *Contrat social* qui, peut-être pour la raison même de ces thèses, n'avait été ajouté qu'à la fin, une fois le premier manuscrit déjà rendu à l'éditeur¹⁶⁰ : « Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. *Les vrais Chrétiens sont faits pour être des esclaves* »¹⁶¹. L'altérité par rapport à la réalité sociale existante aurait alors pour Rousseau à se manifester autrement que dans ce *détachement absolu* laissant la vie de ce monde à la merci des violences et des usurpations. Il faudrait pour Rousseau chercher à former une autre humanité que celle du Christianisme, à façonner un homme qui sache être homme *déjà dans ce monde* et dont la liberté apparaisse alors visiblement aussi dans sa conduite et ses actions¹⁶².

Face à la crise, peut-être sans remèdes, de Républiques, face à l'effondrement des patries, Rousseau cherche alors dans l'*Émile* à indiquer la possibilité d'une forme d'homme différent par rapport à l'*homme sans patrie* qui était déjà connu et qui circulait dans les sociétés corrompues européennes. Il cherche à penser les caractères et la formation d'un homme qui puisse être véritablement libre, ou être libre au plus haut degré possible, même s'il n'est pas inscrit dans une vie politique républicaine ni formé par les institutions politiques de celle-ci. Mais à ce moment une question s'impose, si nous considérons le parcours suivi jusqu'ici : bien que cet homme ne puisse pas compter sur de telles institutions, est-ce qu'il pourra *être libre sans médiations*, est-ce qu'il pourra avoir un accès *direct* à la nature ?

¹⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., IV, VIII, pp. 174-175.

¹⁶⁰ Cf. Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 240.

¹⁶¹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., IV, VIII, p. 177.

¹⁶² Yves Touchefeu estime au contraire cette rupture avec le modèle d'homme du Christianisme beaucoup moins marquée dans l'*Émile* que dans le *Contrat social*, parvenant jusqu'à affirmer que « Émile devenait 'd'autant plus homme' qu'il cessait d'être citoyen, 'd'autant plus homme' et *d'autant plus chrétien* pourrait-on dire », Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 262.

Si l'*Émile* ouvre la possibilité que les hommes puissent peut-être devenir libres sans l'appui de ces médiations politiques, il n'élimine pas pour autant la nécessité de rechercher une quelque forme de *médiation*, et d'*art* même, permettant aux hommes de devenir véritablement des hommes. Comme nous allons le voir, cette médiation, cette institution, sera la *famille* et cet art sera une certaine forme d'*éducation domestique*. C'est en effet le tout début du I^{er} livre qui nous indique une telle nécessité : « dans l'état où sont désormais les choses, un homme *abandonné dès sa naissance à lui-même* parmi les autres serait le plus défiguré de tous »¹⁶³. Étant donné qu'on vient au monde comme des êtres humains, dans un monde social où l'état de nature est perdu depuis toujours, celui qui se trouve abandonné à lui-même et à ses seuls moyens depuis sa naissance ne serait que le pire des hommes, celui qui serait façonné de la manière la plus déformée.

On a déjà analysé une telle problématique dans le chapitre précédent, en suivant le récit du second *Discours*, au moment où on a considéré l'importance, et aussi la difficulté pour Rousseau, de penser l'individu libre comme quelqu'un qui est *mis au monde* et qui doit y être maintenu, à la fois d'un point de vue *matériel* et *symbolique*. On retrouve ici le même nœud théorique: on naît dans un monde d'êtres humains et la possibilité d'y retrouver la nature ne peut pas faire économie de ce *détour* qui oblige tous les hommes à passer par ce qui vient de la relation à d'autres êtres humains. Ainsi, la voix qui conduit l'homme à sa nature ne peut pas être simplement la *voix de la nature*, elle doit être une *voix humaine* – tout d'abord la voix de la mère, comme nous allons le voir – qui l'aide, en absence de *bonnes institutions sociales* à trouver ce qui pourra réaliser sa nature et sa liberté. Au contraire, l'homme abandonné à lui-même, selon l'idée que chacun parviendrait *spontanément* à réaliser sa propre nature, ne serait qu'un esclave inconscient de son état. En effet, rebondit Rousseau, dans le contexte où cet homme en viendrait à vivre, « les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales, dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et *ne mettraient rien à sa place* »¹⁶⁴.

On parvient par ces mots enfin à toucher le fond du problème des mauvaises institutions sociales, des mauvaises sociétés : dénaturer l'homme – ce qui ne peut pas être autrement, car l'état de nature est perdu depuis toujours – sans *mettre rien à*

¹⁶³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 45, moi qui souligne.

¹⁶⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 45, moi qui souligne.

la place de cette nature, sans avoir affaire à ce qui manque depuis toujours mais qui suscite chez l'homme une nostalgie inapaisée le poussant à façonner, dans sa vie associée, *une deuxième nature* prenant la place de la nature perdue. C'est un tel travail qui manque, ou qui se trouve plutôt exposé aux aléas, aux simulacres de la nature et de la liberté qui emprisonnent les hommes et les laissent tous vivre dans les fers. Ce qui est demandé à la famille – aux mères et aux pères de façon différente – sera alors de *mettre quelque chose* dans la place laissée vide par la socialisation et que la civilisation tend à remplir de fausses images pour ne rien y mettre véritablement. C'est ainsi que la possibilité de l'existence d'un homme libre, même en dehors d'une véritable patrie, pourra s'ouvrir. C'est ainsi aussi qu'une *autre forme de citoyenneté* pourra peut-être voir le jour en ôtant ces « contradictions de l'homme »¹⁶⁵ qui, en le tiraillant entre une société qui le dénature sans l'orienter vers sa liberté et une existence absolue qui risque toujours de devenir un simulacre, lui ôtent aussi son bonheur¹⁶⁶.

3.2. L'éducation domestique et la petite patrie

Si ce n'est pas la patrie et sa loi qui fait la liberté des hommes, ce sera alors la famille et un certain type d'éducation. Mais quel genre d'éducation sera-t-il requis ? Cette question, à bien la considérer, est en effet double, car elle nous amène à aborder le problème de savoir, d'une part, *qui pourra se charger de cette éducation*, et, d'autre part, quel sera le *but*, la *finalité ultime*, de celle-ci. Dans le cas de l'éducation républicaine, l'« éducation publique » selon l'expression employée dans *l'Émile* par Rousseau, c'étaient les institutions de la République qui, en prenant le relai de l'éducation maternelle, forgeaient enfin l'âme des citoyens pour qu'ils aiment leur patrie, c'est-à-dire la loi et la liberté telle qu'elle se réalise dans un peuple libre. C'est une telle éducation, écrit Rousseau, que Platon met au centre de son projet politique et philosophique : « voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la *République* de Platon – conseille Rousseau –. Ce n'est pas un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs

¹⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51.

¹⁶⁶ Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 45, moi qui souligne.

titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait »¹⁶⁷. Le lien entre l'âme de la cité et l'âme des citoyens est alors le pivot autour duquel tourne une telle éducation. Celle-ci vise en effet à donner à chacun une forme de conduite et d'esprit telle qui lui permette de s'élever à une vie qui est plus que la survivance individuelle. C'est la vie d'une totalité politique donnant valeur à ses membres au moment même où elle les inscrit dans un horizon plus grand qu'eux-mêmes.

Toutefois, « l'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister, parce que où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes »¹⁶⁸. La réalité indiquée par ces mots ayant disparu, et l'expérience de ce que signifiait qu'être citoyen s'étant de plus en plus effacée, toute forme d'éducation publique ne sera qu'un simulacre, parce qu'il n'y a désormais plus ni *l'intention politique* de forger des individus pour qu'ils deviennent des citoyens ni *les institutions politiques* par lesquelles ils pourront enfin participer à la vie politique de leur peuple en y réalisant aussi leur propre liberté. Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau, en nourrissant à nouveau des espoirs quant aux potentialités politiques d'un peuple libre, dans la comparaison de la Pologne avec les autres sociétés européennes, formule ce jugement sévère et tranché : « L'éducation nationale *n'appartient qu'aux hommes libres*; il n'y a qu'eux qui aient une existence commune et qui soient vraiment liés par la Loi. Un François, un Anglois, un Espagnol, un Italien, un Russe, sont tous *à peu près le même homme* ; il sort du collège déjà tout façonné pour la *licence*, c'est-à-dire pour la *servitude* »¹⁶⁹. La fausse liberté à laquelle sont formés les individus européens ne fera alors rien d'autre que les préparer à la servitude. Pour cette raison, parce qu'il n'y a plus la liberté et l'intention politique qui soutient une éducation publique, il est nécessaire d'en trouver une autre, que Rousseau appelle « éducation domestique » ou « de la nature »¹⁷⁰.

L'élément distinctif de cette éducation est qu'elle *élève l'homme pour lui même* au lieu que *l'élever pour les autres*, pour qu'il puisse vivre et agir au sein de sa patrie¹⁷¹. La question qui se pose alors d'abord est celle de la *finalité* d'une telle éducation, du

¹⁶⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 50.

¹⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 50.

¹⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, in J.-J. Rousseau, OC III, cit., p. 966.

¹⁷⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51.

¹⁷¹ Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 48.

but qu'elle se donne. La réponse est apparemment simple et nous l'avons déjà rencontrée : il s'agit de former un garçon pour qu'il puisse ensuite devenir un homme libre tout en vivant en dehors d'une patrie, pour qu'il ne soit pas leurré par la fausse liberté promise autour de lui. Toutefois, cette réponse va moins de soi qu'il ne paraît. En effet, Rousseau, une fois énoncée la nécessité de se confier à cette forme d'éducation – qui d'ailleurs caractérise d'habitude les sociétés monarchiques – se pose tout de suite la question suivante : « *que deviendra pour les autres un homme uniquement élevé pour lui ?* »¹⁷² Tout l'effort de Rousseau sera alors celui de montrer que ce qui se présente comme une exclusion mutuelle – soit on est élevé pour les autres soit on est élevé pour soi-même, et on ne peut pas s'inscrire au sein d'une totalité de rapports qui nous dépasse – peut au contraire trouver des formes de composition plus ou moins stables et ordonnées de l'homme naturel avec la société où il se trouve à vivre.

Tout d'abord, cet enfant élevé pour lui même est, comme nous avons déjà dit, *élevé par quelqu'un*, c'est-à-dire par la mère et le père, ou par un instituteur prenant la place de ce dernier. Cela veut dire alors, comme le nom même de cette éducation le suggère, qu'il est inscrit dans une famille – ou dans une relation supplétive de celle-ci, qui est la relation avec l'instituteur – au sein de laquelle il parvient à entendre la loi. Comme nous allons le voir, la famille devient ainsi pour le Rousseau de l'*Émile* la « *petite patrie* »¹⁷³, au sein de laquelle, en tant que fils, mais aussi en tant que maris et pères, les hommes font expérience de la loi et de l'inscription au sein d'un ensemble de relations qui les dépasse comme individus. Cette expérience, qu'ils ne peuvent pas avoir ailleurs, et que surtout ils ne peuvent pas *reconnaître* ailleurs s'ils n'ont pas été formé pour le faire, devient ainsi possible dans la petite patrie de la famille. C'est la raison pour laquelle pour Rousseau les conditions de maintien de cet espace domestique, en tant que lieu d'émergence d'une loi pour l'homme, sont de la plus grande importance et sont à préserver par un certain ordre des femmes. En effet, ce qui émerge au sein de la famille, et qui peut y être donné et reçu comme une *loi*, c'est la voix de la nature, qui oriente l'homme vers la réalisation de sa propre nature dans le contexte de l'absence d'un corps politique véritable. Dans ce sens, il s'agit aussi d'une *éducation naturelle*. Mais la voix de la nature qui passe par celle de la mère et du père, en devenant ainsi une loi

¹⁷² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51, moi qui souligne.

¹⁷³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

au sein de la famille, demande des *conditions* bien précises de *transmission* et *réception*, qui concernent notamment pour Rousseau, comme nous allons le voir, le rapport de paternité et sa certitude.

Cela dit, toutefois, la question de la finalité d'une telle éducation ne semble pas encore être complètement résolue. S'il est vrai que l'éducation domestique a lieu dans et par l'institution familiale qui permet à l'homme de faire l'expérience d'une *petite patrie*, il reste encore à savoir quel rapport aura un tel homme avec les autres et comment une telle expérience le disposera par rapport aux sociétés dans lesquelles il se trouvera à vivre. Rousseau exprime clairement sa perspective : « Il y a bien une différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature et *l'homme naturel vivant dans l'état de société*. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux »¹⁷⁴. Mais une telle disposition à vivre *avec* les autres pourrait être seulement une forme d'adaptation nécessaire au milieu de vie, découlant de la reconnaissance qu'un homme complètement isolé ne serait qu'un « misérable » dans un monde où l'institution de la propriété a couvert la terre « du tien et du mien » et la division du travail s'est imposée comme le « principe apparent de toutes nos institutions »¹⁷⁵. Dans un monde pareil, force de nécessité, pour pouvoir survivre, il faut composer avec les autres.

Mais est-ce que la perspective pédagogique de l'*Émile* ne se tient qu'à cela quant aux rapports de l'homme naturel aux autres hommes ? Ou est-ce qu'elle nous permet d'imaginer une forme nouvelle de citoyenneté ? L'*Émile* le suggère dans le Vème livre, lorsque la voix de Rousseau/instituteur s'exclame, contre ceux qui voudraient altérer l'ordre des femmes et des familles : « comme si ce n'était pas par la *petite patrie*, qui est la famille, que *le cœur s'attache à la grande* ! comme si ce n'était pas le bon fils, le bon mari, le bon père, qui font le *bon citoyen* ! »¹⁷⁶. Le lien entre la famille et la société politique est posé. Toutefois, ce n'est pas du tout évident ce que un tel lien entre le bon fils, le bon mari, le bon père et le bon citoyen puisse devenir dans un monde où le mots de patrie et de citoyens ont perdu tout leur sens. Il est encore moins évident si l'on considère que ce que

¹⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 296.

¹⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 278.

¹⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

Rousseau écrivait dans la première version de l'*Émile*, en renforçant la nécessité d'un tel lien, à savoir que Émile est « l'homme nourri dans l'ordre de la nature, *mais élevé pour la société* »¹⁷⁷, disparaît dans la version finale, dans laquelle rien de si explicite n'est affirmé par Rousseau. Afin de développer une telle problématique, on devrait alors interroger les liens complexes entre l'*Émile* et le *Contrat social*, pour chercher à savoir si l'homme naturel forgé par une telle éducation est au fond celui que le contrat social demande pour se réaliser. Une telle question a évidemment suscité de nombreuses controverses¹⁷⁸ sur le statut de cet *homme-citoyen* et sur la nature de cette association politique qui n'est pas une *patrie*, mais simplement un *pays* – selon les mots de la fin de l'*Émile* – mais qui donne encore à un homme naturel comme Émile des « devoirs de citoyen »¹⁷⁹. Ces devoirs naissant en effet selon Rousseau du fait que, même dans des simulacres de lois et de patrie, « la *seule apparence* de l'ordre le porte à le *connaître*, à l'*aimer* »¹⁸⁰.

Par rapport à cette problématique si complexe, on veut ici faire remarquer deux points. Le premier est de reconnaître, comme un résultat de l'analyse menée jusqu'ici, que, si l'apparence de l'ordre politique suffit à ce qu'il soit reconnu et aimé, c'est que cette possibilité de reconnaissance et d'amour a été travaillée et

¹⁷⁷ J.-J. Rousseau, OC IV, p. 237. Pour la discussion de ce passage voir Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 259.

¹⁷⁸ Peter Jimack par exemple, soutient une convergence finale des deux ouvrages en concluant qu'Émile serait ce prodige synthétisant en soi à la fois l'homme naturel et le citoyen – Peter D. Jimack, « La genèse et la rédaction de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau : étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution » dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 13, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1960, p. 125. Yves Touchefeu se dirige plutôt vers l'idée d'une « complémentarité problématique » du *Contrat social* et de l'*Émile* naissant du différent rôle que le christianisme joue dans les deux ouvrages et qui laisse partiellement ouverte la possibilité d'un nouveau type de citoyen dessiné par l'*Émile* : Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 228-231. Robert Derathé, dans son *Introduction* au *Contrat social* dans les *Œuvres complètes* de Rousseau, défend au contraire la thèse d'une différence radicale des projets développés dans les deux livres : soit il y a des citoyens et des patries, soit, si la société est trop corrompue, on ne peut que former l'individu pour lui-même. Les visées du *Contrat social* et de l'*Émile* ne peuvent pas se synthétiser dans une même société. Il cite à ce propos cette indication de Rousseau : « Donnez le [l'homme] tout entier à l'état ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur, vous le déchirez » (« Du bonheur public, *Fragments politiques*, OC, t. III, p. 510). Cf. Robert Derathé, *Du contrat social* dans J. J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, cit. p. XCVII. Ernst Cassirer soutient au contraire que l'*Émile* cherche à forger un citoyen, mais un citoyen d'un type nouveau, celui de la société telle qu'elle devrait être selon le *Contrat social* : Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Fayard/Pluriel, 2012, p. 116.

¹⁷⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 683.

¹⁸⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 683, moi qui souligne.

mise en place *ailleurs*, à savoir dans la famille. Tel est le sens le plus profond du lien entre le *petite patrie* et la *grande* posé par Rousseau : dans une situation de corruption et d'effondrement des institutions républicaines et nationales, ce qui permet de reconnaître, voir à la limite d'aimer, quelque chose comme un ordre collectif, c'est l'*expérience de la loi* qui a eu lieu pour l'homme naturel au sein de la famille, dans le rapport avec la mère, le père ou l'instituteur. Le deuxième aspect que l'on voudrait remarquer prend plutôt la forme d'une question. En effet, si ce que nous venons de dire peut restituer correctement la visée du texte de Rousseau, le problème se pose alors de savoir *à qui* et *pour qui* parle l'*Émile*, qui pourrait s'endosser cette tâche pédagogique au sein d'une société corrompue. L'*Émile* pense à la formation de l'homme qui pourra être à la *hauteur du contrat social*, c'est-à-dire qui pourra être à l'hauteur d'une transformation de la société corrompue dans laquelle il vit ou de la recherche d'une société qui encore pourrait mériter le nom de patrie¹⁸¹. Toutefois, il reste à comprendre *qui pourra forger* un tel homme, qui sera à même, dans la corruption diffuse, d'introduire un *différentiel* suffisant pour former un autre type d'homme et ouvrir la possibilité d'une autre politique. La figure de la mère et celle du père, notamment dans la *tension* entre ce dernier et la figure de l'instituteur, nous aiderons à mieux articuler une telle question. Pour ce faire, il nous faudra aussi comprendre plus clairement la visée ultime qui soutient un tel travail pédagogique et qui tourne autour de la question de savoir ce que signifie pour un homme, qui ne peut plus être un citoyen, de *vivre* véritablement dans le monde, à savoir de pouvoir y accomplir des actions véritables, parce qu'en effet « vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir »¹⁸². Le problème sera notamment celui d'un agir qui soit tel même s'il n'est pas lié à une fonction, à un rôle ou à un statut garantis et déterminés une fois pour toutes.

¹⁸¹ Dans les pages finales de l'*Émile*, le précepteur invite son élève à consacrer deux ans à un tour de l'Europe, à la recherche du Pays qui, correspondant le plus possible au principes du droit politique élaborés dans le *Contrat social*, dont ici est donné un court résumé, pourrait être *choisi* comme le lieu où s'établir et avoir une famille avec Sophie (J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, pp. 661 suivantes). Le rapport à la patrie ou au pays prend alors la forme de ce qu'on peut *choisir* une fois éduqués et devenus hommes, et non pas de ce milieu dans lequel on naît et on est éduqués pour en être, dès la première naissance, des citoyens.

¹⁸² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I p. 53.

3.3. « Parlez donc toujours aux femmes par préférence »¹⁸³

Le premier livre de l'*Émile* s'ouvre sur ces deux figures, la mère et le père, qui deviennent rapidement, au fil des premières pages, trois, dès lors que le précepteur fait son apparition. Comme nous allons le voir, le *système de ces trois figures* est appelé par Rousseau à traiter, sans la résoudre complètement, la question que nous venons de soulever : qui peut se charger de l'éducation de l'homme naturel ? qui lui rendra audible la voix de la nature et la donnera à lui comme une loi, une loi qui n'est pas celle de la patrie ni pas non plus ce simulacre de loi qui circule dans les sociétés dégénérées par la civilisation ?

On s'en souviendra, les mauvaises institutions dénaturent selon Rousseau les hommes sans rien ne mettre à la place de ce qui a été perdu, sans leur donner une orientation leur permettant de façonner, dans une deuxième nature, ce qui serait en puissance dans la nature humaine, c'est-à-dire notamment la liberté. Celle-ci serait alors laissée à la merci des accidents et des rencontres, ni vue ni reconnue, « comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin et que les passants font bientôt périr, en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens »¹⁸⁴. Face à une telle situation, l'ouverture de l'*Émile* interpelle les mères. C'est d'abord à elles de faire apparaître ce que ces institutions cherchent à effacer : « c'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sus t'écarter de la grande route, et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines (...). Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant ; un autre en peut marquer le circuit, mais toi seule y dois poser la barrière »¹⁸⁵. C'est la défense première de l'espace de la nature perdue, la signification d'un tel espace, permettant ensuite à la nature de revenir par les médiations symboliques et l'art de l'éducation, que revient à la mère comme sa tâche première. Elle peut le faire parce que, comme nous l'avons déjà remarqué, laissée à aux marges de la civilisation, elle a pu s'« écarter de la grande route » et se préserver de la corruption collective. Dans l'immobilité apparente du lieu qui est le sien, la mère a continué à entendre la voix de la nature, des vrais besoins, des formes élémentaires de relations. Pour

¹⁸³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 45.

¹⁸⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 48.

¹⁸⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 48.

cette raison Rousseau l'appelle à défendre dans l'âme du nouveau né l'espace dans lequel cette voix qu'elle entend sera pour lui audible aussi.

Ce passage inaugural de l'*Émile* est très important afin de saisir la forme et l'intention du projet éducatif que Rousseau élabore dans son ouvrage. Notamment, la note que Rousseau lui-même ajoute en bas de page à son appel à la «tendre et prévoyante mère» demande une considération particulière. La note commence par la reconnaissance du fait que la première éducation est celle qui compte le plus. En effet, d'elle dépend la préservation de l'espace d'écoute de la voix de la nature et donc la condition de toute autre forme d'éducation. Cette éducation, ajoute Rousseau «appartient incontestablement aux femmes : si l'Auteur de la nature eut voulu qu'elle appartienne aux hommes il leur eut donné du lait pour nourrir les enfants»¹⁸⁶. On retrouve ici un thème que nous avons déjà rencontré : c'est dans ces premiers moments où les besoins de survie se lient à des besoins symboliques, c'est dans les premiers mots et gestes qui accueillent le nouveau-né en le préservant dans une vie qui est déjà une vie humaine, que l'âme de celui-ci prend une forme – qu'elle soit celle du citoyen ou de l'homme naturel – sans laquelle le travail successif de formation ne serait pas possible parce qu'il n'aurait pas ce sur quoi se greffer ni rien à continuer. Pour cette raison alors, selon Rousseau «nous commençons à nous instruire en commençant à vivre ; notre éducation commence avec nous ; notre premier précepteur est notre nourrice. Aussi ce mot *éducation* avait-il chez les Anciens un autre sens que nous ne lui donnons plus : il signifiait nourriture»¹⁸⁷.

Comme nous l'avons remarqué, la reconnaissance d'une telle dimension symbolique et pédagogique dans les rapports entre la mère et ses enfants représente un point d'originalité chez Rousseau – qui avait d'ailleurs ainsi suscité de nombreuses polémiques en niant la naturalité de l'amour maternel¹⁸⁸. Cette position, comme nous avons montré, découlait de son altération de l'idée contractualiste d'origine et de son refus d'inscrire un tel rapport exclusivement dans la dimension naturelle¹⁸⁹. Une telle perspective d'ailleurs ne laissait pas de plus

¹⁸⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 48.

¹⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 52.

¹⁸⁸ Charles Bonnet, *Lettre de Philopolis*, 25 août 1755, OC III, p.1386. Cf. Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Slatkine Reprints, Genève 1995 (1^{ère} éd. 1977), p. 369.

¹⁸⁹ Pour la valorisation sociale et symbolique du lait pendant la Révolution : Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, cit., pp. 40 suivantes ; pp. 263 suivantes.

grandes marges d'action aux mères, ainsi dégagées du déterminisme naturel, mais, au contraire, elle rappelait les femmes à leurs devoirs de mères et de nourrices avec une force d'autant plus grande qu'elle mobilisait la responsabilité morale vis-à-vis des destins de l'humanité. Et, encore plus, dans cette note Rousseau nous indique aussi que le « nom de mère » ne peut pas être attribué à n'importe quelle condition et à n'importe qui¹⁹⁰. Ce *nom de mère* a lui aussi un sens à respecter, au-delà de l'évidence de l'enfantement, notamment à partir du moment où les femmes, en « méprisant leur première devoir, n'ont plus voulu nourrir leurs enfants »¹⁹¹ en les confiant à des nourrices payées pour le faire. Ainsi, les « femmes ont cessé d'être mères ; elles ne le seront plus ; elles ne veulent plus l'être », mais, conclut Rousseau « point de mères, point d'enfants »¹⁹², pas de ces enfants qui peuvent rester dans le sillage de la nature, qui peuvent encore apprendre à en entendre la voix. C'est la raison pour laquelle des dispositions précises sur cette première éducation seront données au début de l'*Émile*, qui se chargera ensuite, au Vème livre de donner un tableau complet de la bonne éducation d'une femme, de façon telle que les mères soient orientées dans leurs pratiques et reconduites au rôle qui ne semble pas ne pas pouvoir leur convenir.

Cette longue note initiale, après avoir ainsi remarqué l'importance de l'éducation donnée par les mères, continue ensuite avec une exhortation qui devrait retenir notre attention : « *Parlez donc toujours aux femmes* par préférence dans vos traités d'éducation ». Cette recommandation est à remarquer, pour deux raisons du moins. D'abord, elle nous pose à nouveau la question de savoir à qui Rousseau s'adresse dans son *Émile* : qui est censé être interpellé par ce « parlez » ? Si l'on se tient à ce passage, Rousseau semble en effet viser d'autres qui, comme lui, s'engagent non pas directement dans l'éducation, mais dans son orientation, dans le gouvernement de celle-ci par la mise en place de formes, d'exemples, de modèles dans leurs traités pédagogiques. Le but de ce travail d'orientation émergera plus nettement dans la suite, dès lors que la fonction du père sera mise en jeu et liée à celle du précepteur.

Le problème du destinataire imaginé de cet appel nous amène aussi à une deuxième remarque qui naît directement de l'expression employée ici par

¹⁹⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 46.

¹⁹¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 55.

¹⁹² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 59.

Rousseau, «*parlez donc toujours aux femmes par préférence*» : les femmes y apparaissent ainsi – comme le remarquait Françoise Collin – comme celles de qui on parle et à qui on parle afin qu’elles suivent des ordres et des dispositions précédemment élaborées. Ainsi, elles ne sont pas censées se situer sur le niveau que cette note dégage, c’est-à-dire celui d’un *discours au deuxième degré* donnant une orientation et un sens au discours du premier niveau s’adressant, au moins en apparence, directement aux femmes. C’est de telle manière alors qu’elles sont exclues de la réflexion sur l’éducation qui pourtant leur est confiée. Elles ne sont pas celles qui parlent ni pas non plus celles à qui on demande, afin de mieux comprendre comment mettre en forme cette première éducation maternelle.

Mais l’époque dans laquelle Rousseau écrit est aussi une dans laquelle des femmes commencent à prendre la parole pour intervenir aussi sur de tels sujets. Et en effet, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, quelques années après la parution de l’*Émile*, Madame d’Epinay s’engage sur ce plan de discours et de parole, en écrivant *Les conversations d’Émilie*, une dialogue sur l’éducation entre une mère et une fille, censé s’inscrire dans ce travail réflexif sur l’éducation et ses enjeux. Ce texte nous donne ainsi un exemple de la question que nous avons déjà faite émerger, à savoir que la fermeture du discours à ce qui pourrait venir des paroles et des expériences de femmes produit une *manque au niveau même du savoir* et expose le discours à une perte de prise sur la réalité, au moment même où celui-ci lui fait tort. C’est ainsi que Madame D’Epinay fait remarquer les limites de textes comme celui de Rousseau, venant exactement du fait de ne pas avoir voulu s’intéresser aussi aux mères et aux éducatrices, de ne pas s’être intéressés à leurs expériences pédagogiques, en s’enfermant ainsi dans des considérations et des percepts trop *généraux* et *abstraits* détachés de la réalité qu’il voudraient orienter. Au contraire, elle se revendique d’un discours *enracinée dans son expérience* quotidienne de mère, grand-mère et éducatrice, lui permettant de nouer plus étroitement la réflexion théorique et la pratique et l’amenant ainsi à regarder avec une certaine suspicion les traités pédagogiques de ceux qui n’ont formé aucun enfant réel¹⁹³. C’est la transformation de la pensée elle-même et de ce qu’on peut s’attendre

¹⁹³ Louise Florence Petronille Tardieu d’Esclavelle Marquise d’Epinay, *Les conversations d’Émilie*, 1770, IV^e édition, Paris, 1784, pp. VII- IX ; Cf. M. Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment*, cit., p. 130 ; Cf. Elisabeth Badinter, *Émilie, Émilie. L’ambition féminine au XVIII^e siècle*, Flammarion 1983¹, 2006.

d'elle, notamment dans ce point de croisement entre politique et éducation, que s'amorce alors dans un texte comme celui de Madame d'Épinay et qui sollicite directement la forme de pensée et l'intention politique qui soutiennent l'*Émile* de Rousseau.

Afin de saisir une telle intention, il nous faut nous arrêter sur un dernier passage de la note de Rousseau sur les mères. Après avoir fait remarquer l'importance de la première éducation et avoir exhorté à s'adresser aux femmes dans leur rôle de premières éducatrices, Rousseau indique – dans la *comparaison avec les pères* – deux éléments ultérieurs qui expliquent l'attribution aux mères de cette fonction de première importance, incontournable dans le projet éducatif de l'homme naturel. Le premier est, très simplement, que « leur état est plus sûr que celui des pères »¹⁹⁴, d'abord au sens très traditionnel de l'adage *mater semper certa* vis-à-vis de l'incertitude toujours possible du lien de sang entre le père et l'enfant. Et cela même si, comme nous l'avons remarqué, le nom même de mère n'est pas pour Rousseau simplement lié à l'évidence de l'enfantement, mais implique une certaine disposition par rapport aux tâches et aux fonctions censées être propres aux mères, notamment dans leur fonction pédagogique. De toute manière, l'état de mère reste *le plus sûr* et il devient même, comme nous allons le voir, la mesure de ce qui est sûr dans les relations de filiation, même celle qui lie les pères à ces enfants. Un tel état est *sûr* aussi en vertu de la division du travail qui, depuis l'origine des sociétés, les a mises à l'écart du dynamisme ambigu de la civilisation¹⁹⁵ et les a figées dans une sorte de *perfection immobile*, dans laquelle d'ailleurs le V^e livre de l'*Émile* cherchera de maintenir Sophie. Une telle position, aux marges de la « grande route » du monde, donne aux femmes un *regard différent*, moins exposé selon Rousseau aux opinions humaines, un regard qui porte notamment et produit ses effets les plus importants sur l'*enfant* dont elles sont les mères. On parvient ici à saisir alors le deuxième élément que Rousseau fait ressortir de cette comparaison rapide entre le rôle de mère et des pères et qui touche au sens de la prévoyance attribuée à celle-ci. Rousseau oppose en effet la tendresse et la prévoyance des mères à « l'ambition, l'avarice, la tyrannie, la fausse prévoyance des pères »¹⁹⁶. Comme nous l'avons déjà remarqué, dans les sociétés dégénérées, la corruption assaillit et déprave d'abord

¹⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 46.

¹⁹⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 46.

¹⁹⁶ P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 378.

les hommes, et donc les pères, jusqu'au point où ils ne sont plus véritablement tels. Et dans ce passage notamment, leur manque s'atteste au niveau de la « prévoyance » qui est fausse chez eux et qui au contraire caractérise encore les mères.

3.4. La fausse prévoyance des pères

Les mères auraient alors une prévoyance qui fait défaut aux pères. Mais à quoi est-ce que tient une telle prévoyance ? La réponse semble être simple : elle tient au fait que « la mère veut que son enfant soit heureux, qu'il le soit dès présent »¹⁹⁷. Et pourtant la chose se complique tout de suite dès lors que l'on se demande en quoi consiste un tel bonheur qu'elle *sait voir* pour son enfant. L'opposition avec la fausse prévoyance des pères nous donne un indice : il s'agit au fond de savoir *à quoi* et *pour quoi* on forme un enfant, et notamment de savoir s'il faut ou pas suivre les opinion des hommes et les indications de « l'ordre social, où *toutes les places sont marquées*, chacun doit être *élevé pour la sienne* »¹⁹⁸. C'est cela qui fait le partage entre la bonne et la fausse prévoyance, notamment dans l'époque de disparition de la patrie et des citoyens : reconnaître qu'on ne peut plus former un homme pour remplir une place qui lui a été assignée dans et par l'ordre social. En effet, dans ce cas « si un particulier formé pour sa place en sort, il n'est plus propre à rien. L'éducation n'est utile qu'autant que la *fortune s'accorde avec la vocation des parents* »¹⁹⁹. Et c'est sur ce point que les pères ont tendance à voir mal, à croire que leurs enfants, leurs fils, doivent être formés pour qu'ils remplissent ensuite une place déterminée, qui est celle de leurs pères ou celle que ceux-ci ont décidée pour eux (d'où aussi la « tyrannie » des pères).

C'est alors sur ce point que Rousseau marque sa distance. Il y introduit la nécessité d'une autre forme d'éducation, différente par rapport à celle que les pères d'habitude pratiquent ou demandent. Au troisième livre, en continuant à s'adresser à ce public plus ou moins déterminé, fait d'hommes²⁰⁰, de précepteurs et de pères,

¹⁹⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 46.

¹⁹⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51, moi qui souligne.

¹⁹⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51, moi qui souligne.

²⁰⁰ L'*Émile* est en effet très explicite quant à la sexuation de son public véritable : on peut y

il le fustige avec les paroles suivantes : « Ne *voyez-vous* pas qu'en travaillant à le former [l'enfant] exclusivement pour un état vous le rendez inutile à tout autre, et que, s'il plaît à la *fortune*, vous n'aurez travaillé qu'à le rendre *malheureux* ? »²⁰¹. En effet, remarque Rousseau, la société dans laquelle ils se trouvent à vivre n'est pas seulement une qui se régit de plus en plus sur le principe de la division du travail social, où chacun est formé pour accomplir exclusivement une fonction ou une profession particulière et tous dépendent de plus en plus des autres²⁰², mais elle est aussi une société *exposée aux changements* profonds de son organisation et de sa distribution des places. Ainsi, la possibilité de continuer à vivre et à agir depuis la place pour laquelle on a été formé dépend de plus en plus de la simple fortune, de laquelle résultent alors aussi le bonheur et le destin de chacun. C'est cela que les pères *ne voient pas*. C'est à la confiance aveugle dans l'ordre de la société qui tient leur fausse prévoyance. Ils se croient encore aux temps anciens, comme en Égypte, où les fils embrassaient l'état de leur père et demeuraient dans un tel état, l'éducation ayant alors une finalité assurée²⁰³. Mais les sociétés ont désormais et irrémédiablement changé : « parmi nous, où les *rangs* seuls demeurent, et où les hommes en changent sans cesse, nul ne sait si, *en élevant son fils pour le sien*, il ne travaille pas contre lui »²⁰⁴. Les pères n'ont plus des états à transmettre, mais seulement des rangs exposés aux revers de la fortune et à la mobilité des choses humaines dans un « siècle qui bouleverse tout à chaque génération »²⁰⁵.

Le problème devient donc celui de savoir ce qu'il est possible *pour un père de transmettre* à son fils, dans une époque où tout se bouleverse à chaque génération. Rousseau s'adresse alors ainsi aux pères :

«Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de *prévoir* ni de prévenir celle qui peut regarder vos *enfants*. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt ? Nous approchons de l'état de

trouver nombreux passages dans lesquels Rousseau utilise le « nous » pour appeler un public de sexe masculin. Cf. par exemple : J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, pp. 524, 531, 566, 592, et, très explicitement, le début du livre V^e.

²⁰¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 280.

²⁰² Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 278.

²⁰³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 51.

²⁰⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, pp. 51-52.

²⁰⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 53.

crise et du siècle des révolutions. *Qui* peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors?»²⁰⁶

S'approchant l'état de crise et le siècle des révolutions – car, remarque Rousseau, il est impossible que « les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer »²⁰⁷ – *qui* pourra jamais savoir ce qu'on deviendra ? Faute de garanties, il faudra alors pouvoir s'armer, et notamment armer les enfants, pour pouvoir faire face au changement profond qui s'annonce, ainsi qu'à la *disparition du projet républicain* qui, en faisant de chacun *toujours aussi un citoyen*²⁰⁸, l'inscrivait dans un horizon d'action et de sens qui ne pouvait *pas être entamé par les coups du sort individuel*.

On touche alors ici l'un des nœuds les plus profond de l'*Émile*, dans la constations que ce livre fait de la disparition de l'expérience citoyenne : la *question du destin individuel*, du sens et de la possibilité même de l'action de chacun, n'a plus de réponses claires et se trouve à nouveau ouverte et réinvestie par un travail qui n'est pas ici notamment politique, mais pédagogique d'abord. C'est en effet dans l'institution domestique, dans une nouvelle éducation passant par la voix de la mère et celle d'un père prévoyant, que s'ouvre à nouveau la possibilité d'un agir véritable, un agir dans lequel *on ne suspend pas le sens* des nos actions et de nos conduites aux revers de la fortune et à ses coups. Rousseau se trouve alors ici confronté au surgissement moderne du problème qui était au cœur de la tragédie ancienne, à savoir le besoin d'inscrire dans un horizon de sens la chute et le mauvais sort de l'homme vertueux, de l'homme qui croit bien agir et maîtriser le cours de ses actions. Si dans la *Lettre à d'Alembert*, où Rousseau nourrissait encore des espoirs à l'égard de la politique républicaine de Genève, ce problème ne touchait pas Rousseau²⁰⁹, et, même, il était vu comme une source de corruption possible, dans l'*Émile* la perspective se transforme et la question du sens et de la

²⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 280.

²⁰⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 280.

²⁰⁸ En répondant au docteur genevois Théodore Trochin, qui soutenait qu'une éducation publique est incompatible avec la spécialisation des arts et des métiers, Rousseau écrivait en 1758 : « l'éducation d'un ouvrier tend à former ses doigts, rien de plus. Cependant le citoyen reste ; bien ou mal la tête et le cœur se forment ; on trouve toujours du tems pour cela, et voilà à quoi l'institution doit pourvoir », J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, cit., p. 743. Cf. aussi pour un commentaire de cet échange : Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de J.-J. Rousseau*, cit., p. 253.

²⁰⁹ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 77 ; pp. 81-82.

portée des actions individuelles – du vivre comme coïncidant nécessairement avec l'agir – s'inscrit au cœur de sa réflexion.

C'est une telle question qui amène alors Rousseau à reconnaître la nécessité d'un autre type d'éducation, qui pourra aider les enfants devenus des hommes à agir dans un monde sans patries ni citoyens et affecté par des changements qui bouleversent tout à chaque génération. Le but d'une telle éducation sera de former des individus qui ne seront *pas exposés aux coups du sort*, dont l'orientation de leurs conduites restera stable, parce qu'il resteront des hommes dans tout les états et dans toutes les places dans lesquelles il leur arrivera de se trouver. Rousseau nous dit que l'homme qu'il aura ainsi éduqué « en sortant de mes mains, il ne sera, je conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre ; il sera premièrement un homme : tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin »²¹⁰. L'enfant dont il nous montre la formation ici ne sera pas éduquée pour accomplir une fonction – soldat, prêtre ou magistrat – mais pour apprendre à être et à reconnaître ce qu'*on ne perd pas dans les revers de la fortune*. Il sera formé pour savoir entendre et suivre une *orientation qui ne nous quitte pas* même dans un monde qui se bouleverse d'un jour au lendemain. Ainsi « la fortune aura beau le faire changer de place, *il sera toujours à la sienne* »²¹¹, parce qu'il sera toujours homme, il se tiendra toujours près de cette voix de la nature qui lui a été rendue audible au sein de la famille.

Rousseau se confronte alors ici à la question de savoir ce que nous devenons lorsqu'il nous arrive *de tout perdre* et la réponse qu'il se donne est qu'on peut espérer être encore des hommes. Mais pour que cela soit possible il faut que le père, ou celui qui agit à sa place, apprenne *à voir*, en trouvant sa bonne prévoyance. Ainsi Rousseau, en parlant depuis la place du père, décrit en ces termes ce qu'il faudrait transmettre à son propre fils : « je lui veux donner un *rang* qui l'honore dans tous les temps ; je veux *l'élever à l'état d'homme* »²¹². Il ne s'agit alors plus de transmettre ces rangs du père qui sont exposés à la mobilité du siècle des révolutions, mais de transmettre un *nouveau état*, qui n'est pas celui du père comme dans l'ancien Égypte, mais celui auquel un père prévoyant, un père qui est un homme et qui sait entendre la voix de la nature et la donner comme loi, peut élever son enfant.

²¹⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 52.

²¹¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 52.

²¹² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., III, p. 282.

3.5. L'énigme du précepteur

Une fois reconnue celle qui devrait être la *bonne prévoyance* des pères, le problème auquel l'*Émile* doit s'affronter est le suivant : si, d'un part, on y reconnaît que « comme la véritable nourrice est la mère, *le véritable précepteur est le père*²¹³, d'autre part, les pères et les mères des sociétés corrompues n'ont pas la même possibilité ni facilité de remplir la tâche qui leur est assignée. Si les mères se trouvent dans la plupart des cas déjà à la place de *véritables nourrices*, même si un peu moins souvent que ce que Rousseau souhaiterait, les pères ne sont pas encore de *véritables précepteurs*, aveuglés, comme ils le sont, par leur fausse prévoyance et par une confiance mal placée à l'égard de l'ordre social existant. De façon conséquente à la vision que Rousseau a élaborée de l'inscription des femmes et des hommes au sein de l'histoire de la civilisation et de leur destin réciproque, il peut bien considérer que les femmes puissent entendre elles-mêmes et rendre audible aux nouveaux-nés la voix de la nature. Il suffira seulement qu'elles soient *maintenues* dans leur perfection immobile à la place qui a été la leur depuis l'âge des cabanes et l'origine des sociétés. Pour ce qui concerne les pères, au contraire, une *transformation radicale* de leur manière d'être et de voir est requise. Il s'agit d'une transformation radicale, parce qu'elle entend donner au rapport de transmission entre les pères et les fils une forme complètement différente par rapport à toutes celles qui ont été aménagées dans une longue histoire de transmission d'états et de rangs. Le nouvel homme de l'*Émile* sera alors tout d'abord un *nouveau père*.

C'est à ce moment que la *troisième figure* de l'*Émile* se présente sur la scène. Le précepteur, ou gouverneur, fait son apparition à la place du père, en tant que *suppléant* d'un père qui ne peut pas encore véritablement éduquer son fils²¹⁴. Un échange de mots introduit ainsi cette figure dans le lieu d'une manque, d'une impossibilité : « qui donc élèvera mon enfant ? Je te l'ai déjà dit, toi-même. Je ne le peux. Tu ne le peux ?...Fais-toi donc un ami. Je ne vois pas d'autre ressource »²¹⁵. Cet ami, c'est le précepteur. C'est ainsi qu'autour du père manquant s'instaure le couple qui régit tout l'*Émile* : d'un part, Émile lui-même, qui est un orphelin, et d'autre part Rousseau, déguisé en précepteur. La relation pédagogique entre les

²¹³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 63, moi qui souligne.

²¹⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 65.

²¹⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 65.

deux parviendra ainsi, à la toute fin du livre, à mettre Émile à la place de ce qui manquait, en faisant de lui un vrai père. C'est alors par ces mots – les derniers du livre – qu'Émile le dit, en assumant ainsi son rôle de père-précepteur :

« Mon maître, félicitez votre enfant ; il espère avoir bientôt l'honneur d'être père (...). À Dieu ne plaise que je vous laisse encore élever le fils après avoir élevé le père. À Dieu ne plaise qu'un devoir si saint et si doux soit *jamais rempli par un autre que moi*, dusse-je aussi bien choisir pour lui qu'on a choisi pour moi-même. Mais restez *le maître des jeunes maîtres*. Conseillez-nous, gouvernez-nous, nous serons dociles : tant que je vivrai, j'aurai besoin de vous. J'en ai plus besoin que jamais, maintenant que mes *fonctions d'homme* commencent. Vous avez rempli les vôtres : guidez-moi pour vous imiter ; et reposez-vous, il en est temps »²¹⁶.

L'histoire d'Émile s'achève à ce moment, dès lors qu'il commence véritablement à être un homme parce qu'il sait être un père, un père prévoyant, un père sachant reconnaître qu'il ne peut plus transmettre ni un état ni un rang, mais qu'il doit faire en sorte que son fils devienne lui aussi un homme dont les actions puissent continuer à avoir une orientation même dans les revers de la fortune et la disparition de vraies patries.

Si telle est la fin de l'histoire, le secret continue toutefois à en envelopper le commencement. C'est l'apparition de cette figure du précepteur qui ne va pas sans mystères. La question qui se pose en effet, et que Rousseau lui-même soulève, est celle de savoir *d'où vient ce précepteur*. Une question en recélant en effet deux différentes : d'une part, *comprendre comment ce précepteur a pu être éduqué* dans sa différence par rapport à la société où il vit, et, d'autre part, *d'où lui vient l'intention d'éduquer*, pourquoi il se consacre à une telle tâche pédagogique.

Il s'agit toujours du même problème, le problème du cercle dans lequel se retrouvent ceux qui cherchent à penser la transformation des manières d'être des hommes par l'éducation comme étant la base de la transformation d'un état corrompu et dégradé. Et dans ce cas, la question est toujours la même : *qui éduque* ceux qui vont éduquer ? *d'où vient* leur désir d'éduquer, l'importance qu'ils accordent à ce projet de transformation de l'âme ? Ou, selon les mots de Rousseau, « il faudrait que le *gouverneur eût été élevé pour son élève* (...) il faudrait, d'éducation en éducation remonter jusqu'on ne sait où. Comment se peut-il qu'un

²¹⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, pp. 692.693, moi qui souligne.

enfant soit bien élevé par qui n'a pas été bien élevé lui même ? »²¹⁷. Le gouverneur, le précepteur, « eût été élevé pour son élève » : on devrait supposer un autre précepteur qui le précède et qui le forme pour qu'il puisse former, pour qu'il le *sache* faire et pour qu'il le *veuille*. C'est ainsi qu'on risque de tomber dans un cercle, et c'est là que l'indication de la nature *plus qu'humaine* du précepteur fait signe à la nécessité d'en sortir par l'introduction d'une position *excentrique*, à l'écart d'une ligne qui remonterait à l'*origine*, au premier des précepteurs. Au fond c'est cet écart l'énigme du précepteur, c'est pour cette raison qu'il est convoqué et que la simple *ligne des pères* existants ne suffit pas.

Une telle hypothèse de lecture reprend, quant à la question du précepteur et de l'*Émile*, le questionnement proposé par Bruno Karsenti de la figure du législateur dans le *Contrat Social*²¹⁸. Rousseau avait en effet déjà introduit la figure d'un cercle dans lequel *l'effet semble devoir précéder la cause*. Dans le *Contrat Social*, l'apparition d'une autre figure excentrique, celle du *législateur*, vient s'inscrire dans un tel problème. Dans ce cas, le cercle prenait la forme du problème d'un peuple naissant au sein duquel l'esprit social, qui devait être l'effet des institutions, aurait dû déjà être présent pour présider à la fondation de ces institutions elles-mêmes. Le *législateur* était alors le nom de ce problème et aussi une manière de le mettre en forme, en nommant une *altérité interne au peuple* et à ses mœurs, une intention politique qui le traversait et les façonnait en rendant possible l'avènement du contrat et le processus de généralisation de la volonté²¹⁹.

²¹⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 65.

²¹⁸ Il s'agit du livre déjà repris plus haut : B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., notamment pp. 11-58.

²¹⁹ Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., II, VII, p. 82 : « pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles ». C'est dans ce cercle d'effets et de causes que le législateur intervient avec une « autorité d'un autre ordre » que celle de la force ou du raisonnement. Comme le remarque Bruno Karsenti (*Moïse et l'idée de peuple*, cit.) : « En introduisant la figure du législateur, on déplace en politique la question du fondement. Plus exactement, on inscrit au principe de la constitution politique d'une société un écart à elle-même par quoi le peuple se distingue et se forme. Une société a ses mœurs, un peuple a des mœurs qui sont la forme éminente de sa loi. De l'une à l'autre, le possessif change de point d'inscription. En s'affirmant, le peuple n'adhère pas à son substrat social. C'est dans cet écart qu'un travail a lieu. Le secret incompressible du législateur est d'abord que le peuple doit être *secrètement* travaillé dans le sens de la politique pour que la politique, pour lui, prenne un sens, qu'il puisse se dire peuple, et par là se trouver

La ressemblance, même structurelle, entre cette figure et celle du précepteur dans l'*Émile* est saisissante, allant jusqu'aux mots par lesquels Rousseau caractérise ces deux figures. Si le législateur est cette « intelligence supérieure », un « homme extraordinaire dans l'État » qui accomplit une « entreprise au-dessus de la nature humaine »²²⁰, le précepteur est, lui aussi, marqué par ces mêmes traits exceptionnels, hors norme, *plus qu'humains*. En effet, sa mission même semble le demander, ayant lui aussi, à sa manière, à changer la nature humaine pour accomplir sa tâche pédagogique : « *pour faire un homme*, il faut être ou *père* ou *plus qu'homme soi-même* »²²¹, écrit Rousseau dans le I^{er} livre. Si le père n'est pas véritablement tel, s'il ne peut pas se charger de faire un homme, alors il faut une « âme sublime »²²² qui soit plus qu'un homme, qui forme cet homme et lui apprenne à tenir la place pédagogique du père, c'est-à-dire à faire apparaître depuis une telle place une *loi autre* par rapport à celle de la société existante. Dans ce cas aussi, alors, cette exceptionnalité, ce caractère plus qu'humain, vient à nommer le problème de savoir comment une telle âme a pu être formée et quel genre de différentiel, d'écart, elle introduit au sein de la société où elle se manifeste et de l'homme qui en est formé.

Si la « grand âme » du législateur est « le vrai miracle qui doit prouver sa mission »²²³ puisqu'elle prouve tout d'abord que ce peuple naissant est *plus que son identité déjà acquise* et que dans ses mœurs s'est façonné et s'est transmis cet esprit social qui l'a ouvert à la vie *politique*, dans le cas du précepteur, le différentiel qui s'exprime et qui rend possible son travail pédagogique reste plus énigmatique. Ce qu'on peut dire avec certitude c'est que par la loi qu'il donne, il fait à nouveau une *place à la nature* et à la voix de celle-ci. Mais qu'est-ce que c'est qu'une telle voix ? S'agit-il de la voix d'une société politique se faisant, qui pourra réaliser les potentialités de la nature humaine, ou s'agit-il plutôt de cette voix de la nature qui parle au fond des cœurs des individus et leur rappelle le souvenir d'une existence et d'une liberté absolue qui doit seulement trouver une manière de résister, de se

en position de sujet dans l'élaboration de ses lois » (pp. 30-31). La figure du législateur est ainsi la marque d'un travail qui s'est logé dans le différentiel entre société et peuple et qui a façonné dans celui-ci une culture politique l'ouvrant au sens et à la possibilité de la politique elle-même.

²²⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., II, VII, p. 79 ; p. 80 ; p. 81.

²²¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 64.

²²² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 64.

²²³ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, cit., II, VII, p. 82.

conserver, dans le milieu social ? Le problème reste au fond, quant à l'*Émile*, encore ouvert.

On peut en effet d'une part imaginer une *convergence* et une *solidarité* entre les deux figures du législateur et du précepteur, le précepteur venant prendre le relais du législateur et en poursuivre l'œuvre sur le plan de l'éducation, tout en manifestant la même altérité du législateur, celle qui traverse une société politique et forme ses membres pour qu'ils en soient véritablement partie et pour que le peuple puisse continuer à vivre et à réaliser sa propre liberté dans ses institutions. L'orientation qui le précède et le forme serait alors cette orientation politique d'un peuple se faisant, qui pourrait enfin parvenir à réaliser le contrat. Le précepteur serait ainsi dans ce sens un *ami du père*, le père ne pouvant pas se charger encore d'une telle éducation mais ressentant en lui même le besoin et l'importance de celle-ci, lui même étant traversé par une telle orientation politique.

Mais l'arrière-plan plus sombre de l'*Émile*, le détachement qu'il manifeste par rapport à la possibilité d'avoir encore quelque chose comme une patrie, ne nous permet pas de convenir sans réserve à cette première lecture. On peut en effet aussi bien imaginer, d'autre part, une *dissociation* des figures du législateur et du précepteur, dans une sorte de miroir brisé, le précepteur se présentant là où le législateur n'est pas apparu ou a échoué. Dans ce cas, l'altérité, l'écart que le précepteur introduirait ne serait pas celui d'un peuple se faisant et désirant sa propre vie politique, mais serait celui de la *nature* humaine et de finalités humaines qui la précèdent. Il s'agirait du différentiel introduit par une *liberté* qui se fonde dans l'individu et qui peut s'exprimer directement en lui, en gardant ainsi en elle un trait absolu et non social. La question reste alors au fond celle de savoir *ce que transmettra* un père formé par un tel précepteur, si la liberté d'un citoyen d'un peuple en formation, qui se construit sur les décombres des patries déchues, ou si la liberté absolue d'un homme-individu cherchant à vivre avec les autres, mais jamais comme eux.

Comme nous l'avons déjà remarqué, développer une telle problématique reviendrait à analyser les rapports complexes entre les deux grands ouvrages de Rousseau, le *Contrat social* et l'*Émile*. Et il se peut que même au terme d'une telle analyse la question resterait ouverte et la tension entre cette liberté absolue et la liberté réalisée dans une société politique, qui caractérise si intimement la pensée de Rousseau, ne serait pas apaisée. L'énigme du précepteur serait alors l'un des

points de manifestation et d'expression de la discordance interne, voire de la contradiction, qui traverse une altération du contractualisme qui pourtant ne le dépasse pas tout à fait. Pour cette raison, on veut ici considérer le problème sous un autre angle d'interrogation, que nous avons développé au long de ces analyses de la pensée rousseauiste.

À partir de la phrase déjà citée de l'*Émile*, «*pour faire un homme*, il faut être ou père ou *plus qu'homme soi-même*»²²⁴, il s'agit alors de revenir sur la question de savoir ce qui pour Rousseau *donne un ordre* à cette transmission entre le père et le fils. À savoir, il s'agit de comprendre ce qui rend possible ce lien dans lequel un père peut faire de son fils un homme, sans lui transmettre ni son état ni ses rangs. On retrouvera de ce côté aussi une autre énigme, celle d'une transmission et d'une éducation qui, au moment où elles passent par le père, *impliquent aussi le corps*, en demandant la certitude d'un lien de sang. Au contraire du précepteur, dans le cas du père, l'*inscription symbolique* du rapport avec celui qui sera formé ne semble *pas suffire*, selon Rousseau, pour qu'il y ait véritable transmission et formation d'un homme qui soit réellement tel. La centralité accordée à cette certitude de la paternité restera en effet une zone d'ombre dans la construction rousseauiste, importante dans la mesure où elle continue à garder son caractère à la fois impérieux et énigmatique pour Rousseau lui-même. On ne pourra donc pas percer le mystère. On devra s'en tenir à en observer la mise en place et les implications qui l'accompagnent, notamment quant à l'ordre des femmes – des mères et des épouses – qui est requis d'après Rousseau pour que cet ordre de la transmission et la possibilité de «*faire un homme*» soient préservés. L'effort de décrire, de cartographier, chez Rousseau la formulation de la question de la certitude de la paternité dans ses liens avec celle de la place des femmes est d'autant plus important qu'une telle question continuera à revenir dans les reprises ultérieures de Rousseau et dans les débats sur l'accès des femmes à la vie politique et intellectuelle du début du XIX^{ème} siècle, jusqu'à l'école saint-simonienne elle-même.

²²⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 64.

3.6. *L'incertitude de la paternité et la prise naturelle des liens de convention*

L'*Émile* s'ouvrait en reconnaissant à Platon le mérite d'avoir écrit « le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait »²²⁵. Dans le V^e livre, toutefois, une telle reconnaissance devient la base pour une critique qui s'insinue jusqu'au cœur de la *République*, en soutenant que Platon y aurait en réalité bâti son projet politique et pédagogique sur des fondements chancelants et précaires car trop *artificiels*. Ce qui rend pour Rousseau un tel projet si instable et si artificiel, c'est que Platon avait imaginé pouvoir ôter « de son gouvernement les familles particulières »²²⁶. En voulant *éliminer l'institution même de la famille*, il aurait ainsi sapé les bases ultimes de l'éducation et miné les conditions de possibilité de la vie politique elle-même. Une telle mise à l'écart des familles avait ensuite amené Platon à formuler l'idée la plus problématique et la moins tolérable pour Rousseau. Cette idée n'était pas la « prétendue communauté des femmes » – comme souvent l'on reprochait à Platon d'avoir imaginé – mais la « *promiscuité civile* qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux, et ne peut pas manquer d'engendrer les plus intolérables abus »²²⁷. En effet, conclut Rousseau, une fois les familles dissoutes dans la cité de Platon, « *ne sachant plus que faire des femmes*, il se vit forcé de les faire *hommes* »²²⁸.

Face aux théories platoniciennes Rousseau est ainsi amené à s'engager dans une défense de l'importance pédagogique et politique de la famille, ainsi que de l'*ordre des femmes* qui semble lui être nécessairement associé. Il faudra alors s'arrêter un moment sur la critique rousseauiste à la *République*, pour saisir l'articulation entre ces différents éléments relevant du rapport entre la *famille* et la *loi*. En effet, pour Rousseau, l'erreur capitale de l'artificialisme de Platon tient exactement à une méconnaissance du lien entre ces deux pôles, entre la famille – et notamment le *père* – d'un côté, et la loi, de l'autre. Platon n'avait pas su reconnaître qu'une fois éliminés les mères et les pères, même en donnant aux enfants des éducateurs et des précepteurs qui les auraient introduits aux normes et aux justes formes d'action et de pensée, quelque chose aurait toujours fait irrémédiablement *défaut*. Le projet

²²⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 50.

²²⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

²²⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

²²⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523, moi qui souligne.

politique lui même aurait été ébranlé par un tel effacement de la famille, parce que, conclut Rousseau, les cœurs des individus ne s'attachent à la grande patrie que par la petite patrie de la famille et l'*amour* qu'on a pour ses proches est « le principe de celui qu'on doit à l'État »²²⁹. Au fond, alors pour Rousseau, ce que Platon avait négligé, ce que son artificialisme méconnaissait, c'est qu'il faut toujours une « *prise naturelle* pour former des *liens de convention* »²³⁰.

Cette affirmation ne peut ne pas captiver notre attention, venant de ce contractualiste qui avait pris les distances du contractualisme lui-même par une mise en cause du rôle que la nature y jouait quant à l'origine des liens sociaux, notamment dans le cas des rapports familiaux. Toutefois, dans l'*Émile*, Rousseau semble le dire en toute lettre : les liens de convention, la transmission de loi elle-même, demandent une prise naturelle. Il faudra alors comprendre le sens d'un tel ancrage posé comme étant incontournable et chercher à indiquer ensuite la nature qui y est convoquée en tant que condition de l'accès aux liens de convention. Rappelons-nous alors tout d'abord le cadre du discours, qui n'est pas celui de la fondation et de l'origine de l'ordre social, mais celui de l'éducation. Dans un tel cadre, affirmer la nécessité d'une prise naturelle pour former des liens de convention prend d'abord le sens suivant : au contraire de ce que disait la *République*, il est impossible qu'il y ait seulement *des précepteurs* et que la figure du père soit socialement effacée. La figure du précepteur et de l'éducateur, à l'opposé de ce que Platon avait imaginé, ne peut pas tenir, d'après Rousseau, *sans celle du père*. En effet, comme nous venons de le voir, la figure et la place du précepteur renvoyant pour Rousseau à celle du père, le précepteur n'est qu'un *suppléant* du père censé former un homme pour qu'il puisse devenir un vrai père, à savoir un père capable d'éduquer son fils comme un homme. Le rapport exclusivement symbolique, exclusivement conventionnel, avec le précepteur devient alors opérationnel seulement en vertu d'un tel renvoi à la place du père. Pour cette raison, cette place et cette figure ne peuvent pas pour Rousseau disparaître socialement, elles ne peuvent à la limite qu'être renouvelées. L'*artificialisme* de Platon tient alors à cela, au fait d'avoir pensé que la figure de l'éducateur pouvait être symboliquement indépendante par rapport à celle du père et fonctionner donc sans aucune inscription dans l'institution familiale.

²²⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

²³⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

Cherchons alors à comprendre d'abord quelle est la forme que prend cette prise naturelle dès lors qu'on reconnaît qu'elle opère notamment dans la famille. Plus précisément, il faut comprendre comment la figure du père et celle de la mère sont *marquées*, d'après Rousseau, par la nécessité d'une telle prise. Celle-ci se manifeste d'abord sous la forme d'un ancrage dans une naturalité qui passe par le *corps* du père et de la mère – par ce que Rousseau appelle le « physique » – mais qui, comme nous l'avons vu, s'entremêle toujours pour lui avec des besoins et de médiations symboliques. Si, comme nous allons le voir, le problème de préserver cette prise naturelle nécessaire aux liens de convention et à la transmission des normes tourne notamment autour de la figure du *père*, en tant que *chef* de la famille, c'est toutefois celle de la mère qui est convoquée comme étant la *condition* de garantie d'une telle prise naturelle.

La nécessité de maintenir les femmes dans leurs rôles de mères et d'épouses à la maison, en excluant ainsi toute « promiscuité civile », toute redistribution d'emplois et de tâches les faisant circuler dans le public, semble tenir pour Rousseau au fait que c'est une telle assignation domestique qui *garantit* que la place du père soit effectivement telle, que le père soit un père, dans *sa différence par rapport à un précepteur*. C'est la stabilisation de leur *statut* de mères et d'épouses, mais aussi de leur *corps* de mères et d'épouses, qui devrait donner une telle garantie, qui devrait constituer l'ordre dans lequel une telle place acquiert toute sa *certitude*. C'est au fond alors le besoin d'une telle certitude de la paternité qui fait en sorte que les liens de conventions doivent avoir pour Rousseau une « prise naturelle ».

Rousseau en vient ainsi à renvoyer les femmes non pas seulement aux rôles domestiques, mais à leur corps, à une « mémoire dans le corps »²³¹ qui saurait leur indiquer la juste conduite et leur véritable destination. Plus précisément, comme nous l'avons vu, il s'agit pour lui de les reconduire à un corps qui, à la différence de celui des hommes, resterait toujours *marqué* par le sexe et par un rapport indémêlable entre le physique et le moral. Si l'homme n'est mâle qu'à certains instants, la femme est telle toute sa vie parce que « tout la rappelle sans cesse à son sexe »²³². Et ce qui la rappelle à son sexe, ou devrait le faire, c'est notamment cette fonction sociale, instituée, dans laquelle la convention s'ancre dans une prise naturelle : « elle *sert de liaison* entre eux [les enfants] et leur père, elle seule les lui fait

²³¹ Cf. P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 383

²³² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

aimer et lui donne la *confiance de les appeler siens* »²³³. La garantie de la liaison, symbolique et corporelle à la fois, entre le père et ses enfants passe alors par cette troisième figure, celle de la mère qui donne à son mari la *confiance* d'appeler siens ses enfants. C'est une telle confiance, qui porte à la fois sur un lien social et de consanguinité, qui demande pour Rousseau l'affirmation d'un rapport étroit entre les femmes et leur corps sexué, entre les femmes et la destination physique et sociale qui s'impose par leurs corps et qui n'a pas à être perturbée par la recherche d'autres rôles hors de leur maison. C'est alors d'un tel rapport que Rousseau réaffirme et défend l'importance, notamment vis-à-vis de celles qui cherchent à accéder à l'espace public en mettant en danger leur vertu et l'honneur de leurs propres maris. Que les femmes soient rappelées sans cesse à leur sexe, c'est-à-dire, ici, à leur destination de mères, et qu'elles ne circulent pas dans l'espace public, c'est alors pour Rousseau la condition incontournable du lien de paternité, à la fois de sa valeur *sociale* et de la certitude de *consanguinité* entre les pères et les enfants. C'est seulement dans un tel ordre des femmes, des mères et des épouses, que le père peut *donner son nom* à ses enfants, qu'il peut avoir la « confiance de les appeler siens »²³⁴. Et c'est seulement ainsi que la mère peut faire en sorte qu'il puisse les *aimer* en leur transmettant ce qui pourra en faire non pas simplement des soldats, des magistrats ou des prêtres, mais des *hommes* avant tout. Aux mères, et à la discipline de leur corps, est donc assignée la tâche fondamentale de « *maintenir dans l'union* toute la famille »²³⁵, c'est-à-dire, d'aménager les conditions d'une transmission entre le père et les enfants qui ne se réduise pas à celle des rangs et des états, mais qui fasse résonner pour eux, par la voix du père, la voix de la nature. En transmettant de telle sorte non pas ses rangs mais *seulement son nom*, le père donne aussi à ses fils la possibilité de devenir des hommes, à savoir aussi des pères à leur tour.

Pour cette raison alors, toute femme infidèle – ou ayant une conduite qui puisse soulever des doutes d'infidélité, comme celles qui sortent de leur maison – commettrait pour Rousseau le pire des « crimes », en minant la base de la confiance entre le père et ses enfants, et ainsi cet *ordre de la transmission* rendant encore possible la liberté au sein d'une société sans patrie. Elle porterait de telle

²³³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

²³⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

²³⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520, moi qui souligne.

sorte atteinte à la fois à l'institution de la famille et aux « liens de la nature », en laissant le père dans l'état malheureux de celui qui « sans confiance en sa femme, n'ose se livrer aux plus doux sentiments de son cœur, qui doute, en embrassant son enfant, s'il n'embrasse point l'enfant d'un autre, le gage de son déshonneur, le ravisseur des biens de ses propres enfants »²³⁶. La *transmission*, à la fois de la loi et des biens, demande donc pour Rousseau la *certitude* de la paternité, une certitude du lien social qui parvient jusqu'à celle de la consanguinité, c'est-à-dire d'une continuité s'inscrivant dans le corps aussi.

Mais face à ce tableau dessiné par Rousseau, une question surgit. Après avoir suivi tout le mouvement de Rousseau, allant de la constatation de la crise des républiques jusqu'à la recherche des conditions auxquelles un nouveau type d'homme pourrait agir librement dans le monde, il est difficile de ne pas se poser la question suivante : pourquoi est-ce que ce *lien de sang* entre les pères et ses fils est *si important* dans l'ordre de la transmission et de l'éducation que l'*Émile* se charge de décrire et de fonder ? Qu'est-ce qui compte notamment dans la *certitude de la paternité* et en fait ce *point d'ancrage* ultime de la normativité et de la liberté ? C'est en cherchant une réponse à une telle question qu'on pourrait voir plus clairement la raison pour laquelle la *figure du précepteur ne se suffit pas* à elle-même. On pourrait mieux comprendre pourquoi elle reste dépendante de celle du père et, par conséquent, de cette *prise naturelle* qui s'inscrit au cœur d'une telle figure et de l'exigence de certitude qui l'entoure.

Comme nous l'avons déjà annoncé, toutefois, c'est sur ce point que la chaîne des raisons données par Rousseau s'arrête. La normativité humaine, et la liberté que celle-ci peut rendre possible, ont besoin d'un tel ancrage, et rien d'autre n'a à être ajouté. La possibilité qu'on entende encore la loi, et la nature qui parle en elle, tient en dernière instance à cette figure du père où le physique et le moral s'entrecroisent : c'est celle-ci l'affirmation sur laquelle débouche le mouvement du texte, celle qui y tient le lieu d'une évidence. Il s'agit peut-être d'une évidence qui travaille le texte, qui pousse *a tergo* le discours à construire des raisonnements et des justifications ad hoc, mais elle reste une évidence, comme ce point auquel on aboutit enfin, sans que des explications ultérieures soient requises.

²³⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 521.

On verra d'ailleurs surgir à nouveau ce nœud de la certitude de paternité dans les reprises et les critiques ultérieures de Rousseau, comme l'un des points qui travailleront le fond des débats sur la liberté des femmes et leur accès à la vie intellectuelle et politique, sans que le mystère y soit pour autant complètement percé. Dans ces débats on pourra aussi remarquer un aspect qui affleure chez Rousseau sans y être pourtant thématiqué : l'importance de la certitude de paternité peut être ressentie et faite valoir soit à partir de la perspective du père voulant être reconnu comme tel, soit de la perspective des enfants, notamment des fils, voulant savoir de quel homme ils viennent véritablement. Même si chez Rousseau c'est le regard du père qui prévaut, on trouvera toutefois dans l'*Émile* et dans la *Lettre à d'Alembert* des passages dans lesquels la question de la paternité est envisagée depuis la perspective du fils. Dans le IV^e livre de l'*Émile*, par exemple, face à quelqu'un qui voudrait justifier des mœurs plus libres, notamment de la part des femmes, Rousseau s'exclame : « mais allez plus loin, parlez-lui de sa mère, et voyez s'il passera volontiers pour être un enfant d'adultère, et le fils d'une femme de mauvaise vie, pour *prendre à faux le nom* d'une famille, pour en voler le patrimoine à l'héritier naturel »²³⁷. Considéré de la part du fils alors, le problème de l'incertitude du lien de paternité est celui de s'approprier de biens dont il ne devrait pas hériter, mais aussi de *prendre faussement le nom* d'une famille, et aussi, là où c'est le cas, le nom du père qui n'est pas véritablement, « naturellement » le sien. C'est donc la nécessité de porter ce nom, *naturellement* et *légitimement*, qui se joue dans la question de la certitude de paternité vue de la part du fils.

Sur ce point alors on est à nouveau confronté à l'énigmatique relation, au sein de ce nom, entre ce qui vient du sang et ce qui vient de la relation sociale, entre ce qui rend ce nom *naturellement* reçu et ce qui en rend *légitime* l'assomption. Dans le contexte des sociétés corrompues, sans patries ni citoyens, il semble que l'enchevêtrement de ces deux éléments soit notamment important pour celui qui n'hérite ni des états ni des rangs stables, mais qui reçoit finalement avant tout un nom et la possibilité de devenir à son tour un homme et un père. Dans les revers de la fortune qui bouleversent les destins, les rangs et les carrières, ce nom reste,

²³⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., IV, p. 481, moi qui souligne.

ainsi que la famille elle-même, comme ce qui est censé être plus *stable* et presque immobile²³⁸.

Rousseau évoque à ce propos dans la *Nouvelle Héloïse* un éléments ultérieur, auquel on ne sait pas si lui-même accordait quelque vérité, et qui, poussant en profondeur le lien entre le physique et le moral, verrait dans cette consanguinité aussi une affinité de modes d'être et de se conduire : « deux Êtres *formés d'un même sang* – on s'y demande dans la troisième partie de la *Nouvelle Héloïse* – ne doivent-ils pas avoir entre eux une plus *étroite analogie*, un attachement plus fort l'un pour l'autre, et se *ressembler d'ame* comme de visage ? »²³⁹. La question d'une telle ressemblance d'âme liée à la communauté de sang se disposerait alors elle aussi autour de ce problème de la certitude de paternité, vu de la part d'un fils auquel rien de certain n'est transmis, sinon peut-être son nom et cette ressemblance d'âme, de talents et de capacités, qu'il pourra mobiliser dans un monde instable et bouleversé à chaque génération. Quoi qu'il en soit, il demeure important pour Rousseau que ce lien de paternité soit garanti, et cela notamment par un ordre social et un ordre des femmes répondant à l'impératif selon lequel « un enfant doit avoir un père »²⁴⁰. La condition ultime de celui-ci étant « les austères devoirs de la femme » puisqu'un « enfant n'aurait point de père si tout homme en pouvait usurper les droits »²⁴¹. Pour le reste, l'énigme de l'importance de ce lien de paternité pour la formation de l'homme nouveau de l'*Émile* demeure presque intacte.

3.7. *Le désordre des femmes et la question de la transmission*

Le rappel de Rousseau à la nécessaire « rigidité des devoirs »²⁴² des femmes nous permet toutefois de relancer la réflexion autour de ce point mystérieux où la transmission de la loi appelle la certitude de la paternité. On reconnaît en effet tout de suite qu'une telle certitude ne concerne pas simplement les pères et les fils. Les femmes y sont impliquées en tant que mères et épouses, par une nécessité du

²³⁸ Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 383

²³⁹ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 360.

²⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, cit., p. 137.

²⁴¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 518.

²⁴² J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 521.

discours sur laquelle Rousseau ne cesse de revenir, comme le montre le passage que nous venons de citer. Qu'est-ce qui se joue alors dans cet ordre, ou dans l'éventuel désordre, des mères et des épouses ? Un passage de la *Nouvelle Héloïse* peut nous aider à en éclairer l'enjeu. Dans la troisième partie, dans la XVIII^e lettre de Julie, est abordée la question de l'adultère et de ses conséquences sur la vie sociale, notamment lorsque la pratique de l'adultère féminin se diffuse et se trouve même justifiée par certains philosophes. Julie y cherche ainsi à comprendre ce qu'il y a de si effrayant dans l'adultère, qui pourtant pourrait lui donner le bonheur d'être avec l'homme qu'elle aime. La réponse qui émerge par ses mots est la suivante : l'adultère anéantirait en elle « la force du serment » et des « contracts les plus inviolables »²⁴³, de telle sorte que la force même de l'acte du *serment* en tant que tel et du respect à l'égard de ce qui est *inviolable* seraient annihilés en elle pour toujours. L'ordre des choses qui se fait par les institutions et les conventions y serait ainsi méconnu en tant que tel. Pour cette raison alors, dès que l'adultère devient une pratique diffuse, c'est « la *foi des conventions* »²⁴⁴ en tant que telle qui s'en trouve irrémédiablement brisée. On déstabiliserait en effet de la sorte ce lieu domestique dans lequel on fait la première et la plus fondamentale expérience de cette foi dans les conventions sur laquelle toute société humaine se trouve fondée. Puisqu'une telle foi des conventions, c'est-à-dire la foi dans l'ordre naturel ou social, s'impose au sein de la famille par la voix du père et du mari, la femme infidèle porterait ainsi doublement atteinte à la figure du père, d'un côté en en méconnaissant la loi et de l'autre en l'exposant à avoir des fils qui ne seraient pas naturellement les siens.

Notre hypothèse est alors la suivante : la certitude de paternité chez Rousseau n'est pas seulement la certitude du lien de sang, mais aussi cette foi dans les conventions, *telle qu'elle s'exprime dans le comportement des mères et des épouses* dans leur rapport aux lois venant de leur mari. Ainsi, une mère appelée à reconnaître le père de ses fils comme étant véritablement leur père, ne devrait pas simplement attester qu'aucun « sang étranger »²⁴⁵ ne se soit introduit dans la famille. Tout en faisant cela, elle atteste aussi d'une reconnaissance de l'*ordre* qui s'exprime par le père et que celui-ci fait valoir au sein de la famille, en étant le « chef naturel » de

²⁴³ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 359.

²⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 359.

²⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, OC II, p. 360.

celle-ci. L'incertitude de paternité ne serait pas alors seulement la peur qu'un sang étranger vienne entacher la famille, ou que le père ne soit pas véritablement – au sens physique et corporel – un père. C'est aussi la place symbolique du père qui est touchée par l'incertitude : le père devient la source d'un ordre qui a été *transgressé*, blessé, voire à la limite *méconnu* et renié. Sa position de père devient alors incertaine sous un autre point de vue, celui de l'ordre de la loi s'exprimant depuis sa propre place et dont l'inviolabilité et l'évidence seraient ainsi mises en cause.

Une telle mise en cause porte pour Rousseau une véritable *atteinte à la foi* dans l'ordre des conventions à partir du moment où la *corruption des femmes* devient un phénomène diffus dans une société, ce qui peut arriver de différentes manières. En effet, les femmes corrompues sont d'abord celles infidèles, mais aussi un autre type de femmes, celles qui sortent de l'espace domestique pour s'engager dans des pratiques réservées aux hommes. Dans ce dernier cas, ces femmes ne seraient pas simplement marquées par la suspicion d'adultère, mais elles fragiliseraient aussi la figure du père en rentrant en compétition avec les hommes quant aux rôles et aux travaux qui devraient leur être réservés. Il s'agit ici de ce dont on a déjà parlé, à savoir, de la déstabilisation qui serait introduite par l'« usurpation » des prérogatives des hommes de la part des femmes, des « intolérables abus »²⁴⁶ que la promiscuité civile pourrait engendrer. L'un et l'autre type de femme corrompue mettraient ainsi en danger et en doute la position de chef de famille remplie par le mari, parce que dans les deux cas, la figure d'autorité qui fait valoir au sein de la famille les normes sociales ou naturelles, ne serait pas, ou pas tout à fait, reconnue par la mère-épouse.

Selon une telle perspective, alors, ce que Rousseau considérerait comme étant en jeu dans la *certitude de la paternité* c'était la *certitude morale*, la certitude de la *loi* elle-même. Celle-ci devrait pouvoir manifester sa *force d'évidence* tout d'abord dans les conduites des mères-épouses reconnaissant une telle loi venant de la place du père. L'enjeu serait ainsi pour Rousseau celui de garantir socialement au lien de paternité une force d'évidence proche à celle d'un *fait naturel*, *proche à celle de la maternité*, qui est toujours, écrit Rousseau, «un état plus sûr que celui des pères»²⁴⁷, et par conséquent à même de donner une prise naturelle, ou plus naturelle, à la certitude

²⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

²⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., I, p. 46. Cf. à ce propos P. Hoffman, *La femme dans la pensée des Lumières*, cit., p. 384.

de leur loi. Si le rapport de paternité est assuré dans sa certitude, alors l'ordre de la loi s'exprimant dans un tel rapport est confirmé dans son *inviolabilité*, qui se rapproche, pour les individus qui en font l'expérience, à celle des choses. La loi en effet, telle qu'elle est décrite aussi dans l'*Émile*, devrait être définie par ce caractère inviolable, presque plus qu'humain, qui la rapproche des lois de la nature, mais à une différence près, c'est-à-dire, sa *moralité* : « si les *lois* des nations pouvaient avoir, *comme celles de la nature*, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, *la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses* ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la *liberté* qui maintient l'homme exempt de vices, la *moralité* qui l'élève à la vertu »²⁴⁸. Grâce à cette loi qui remplace la dépendance aux hommes avec la dépendance à une *chose d'un type nouveau* – c'est-à-dire une chose morale qui élève à la vertu – la véritable liberté qui s'accompagne à la moralité serait enfin possible, dans une république ou par l'éducation donnée par le père au sein des sociétés sans citoyens. La certitude de paternité renvoie alors à ce caractère inviolable de la loi, à la fois de celle qui fonde le lien de paternité et de celle qui s'exprime par la voix du père. Pour cette raison, donc, Rousseau peut conclure que dans la famille et dans le rapport avec un père certain il serait possible de former des hommes capables de se soustraire à l'arbitre des autres hommes parce qu'ils reconnaissent la force d'évidence de la loi et sa différence intrinsèque par rapport à l'arbitre humain.

Au contraire, alors, lorsqu'il y a incertitude du rapport de paternité, la famille n'est en effet pour Rousseau rien d'autre qu'une « *société d'ennemis secrets* qu'une femme coupable arme l'un contre l'autre, en les forçant de *feindre* de s'entr'aimer »²⁴⁹. La *petite patrie* de la famille s'écroule elle aussi, avec la grande, en perdant son caractère de société au sein de laquelle une expérience de la loi et du dépassement de la particularité individuelle était encore possible. Elle ne devient ainsi rien d'autre qu'une société d'ennemis secrets, rien d'autre qu'une fausse société, dans laquelle la simulation l'emporte, en laissant survivre seulement un simulacre d'unité et de loi. De telle sorte, une société au sein de laquelle la « promiscuité civile » serait acceptée, en laissant les femmes circuler dans l'espace public, et en réduisant ainsi la certitude quant à la rectitude de leurs conduites et quant au rapport d'autorité qui fait du mari le chef de la famille, ce serait pour

²⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., II, p. 115-116, moi qui souligne.

²⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 521, moi qui souligne

Rousseau une société toujours en danger, en défaut de cette *prise naturelle* qui rend possible les liens de convention.

La force d'évidence de la loi rendant possible la liberté des hommes demande ainsi pour Rousseau un certain ordre des femmes et leur obéissance. L'enjeu qu'il associait à cet ordre et à cette obéissance, l'amenait de telle sorte à qualifier d'«institution naturelle»²⁵⁰ la pudeur des femmes, cette pudeur qui leur devait rappeler jusque dans le corps leur place exclusivement domestique de mères et épouses fidèles. Une institution, mais naturelle, en dépendant d'elle la nature de la société et son ordre même. Dans l'*Émile*, en répondant à celles et à ceux qui attaquaient le différent traitement juridique et moral de l'adultère, beaucoup plus dur dans le cas des épouses que dans celui des maris, Rousseau emploie une expression semblable pour défendre la rigidité des devoirs des femmes et la soustraire à la critique : « cette inégalité *n'est pas une institution humaine*, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du *préjugé*, mais de la raison »²⁵¹. En réalité la raison manque pour expliquer pourquoi l'adultère du mari ne porterait pas atteinte au caractère inviolable de la loi et sa transgression, n'introduisant pas du « sang étranger » dans la famille ne serait pas dangereuse au même degré que celle des femmes²⁵². C'est donc à ce moment que Rousseau ajoute de nouveaux éléments censés donner plus de force à sa position.

On rencontre alors ici la question du *tort* de la philosophie avec laquelle on a familiarisé en lisant les pages de Fanny Raoul. Selon une dynamique que nous avons déjà observé, Rousseau fait ici apparaître, pour les faire taire aussitôt, les voix levées contre ce qu'il défend comme une évidence et une nécessité sinon *plus qu'humaine* ou moins rationnelle, c'est-à-dire non arbitraire. Mais dans l'écart creusé

²⁵⁰ J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, I, XLVI, OC II, p. 128.

²⁵¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 520.

²⁵² La question du différent traitement juridique de l'adultère dans les cas des épouses ou des maris reviendra aussi dans les débats autour de la rédaction du *Code Civil* de 1804. Dans ce cas aussi la raison donnée est celle de différences conséquences que l'adultère entraînerait quant à la certitude de la paternité dans les deux cas. Tronchet par exemple, après avoir observé que l'adultère est de la part de deux époux une infraction égale au mariage, ajoute que « il n'a cependant pas les mêmes conséquences quand il est commis par le mari que quand il est commis par la femme, puisque, dans ce dernier cas, il introduit dans la famille des enfants étrangers » *Recueil complet des discours prononcés lors de la discussion du code civil, par les divers orateurs du conseil d'État et du tribunal*, tome II, discussion, Paris, Firmin, 1841, p. 177. Cf. *Motifs et discours prononcés lors de la présentation du Code civil, par les divers orateurs du Conseil d'État et du Tribunal*, 4^e édition, Paris, Firmin Didot, 1855.

par cette apparition, un travail de justification plus précis se fait dans le texte de Rousseau qui l'amène à fonder les devoirs austères des femmes sur la *nature* présumées de celles-ci et sur un défaut qui l'affecterait structurellement d'un point de vue moral. Rousseau affirme en effet, en suivant cette ligne de justification, que «l'Être suprême a voulu faire en tout honneur à l'espèce humaine : en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la *loi* qui les règle, afin qu'il soit libre et se commande à lui-même ; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la *raison* pour les gouverner ; en livrant la femme à des désirs illimités, il joint à ces désirs la *pudeur* pour les contenir»²⁵³. À la loi et à la raison permettant aux hommes de se commander eux-mêmes et de se gouverner, en étant ainsi libres, correspond de la part des femmes la pudeur qui leur permet non pas de s'autogouverner par la loi mais de *contenir* des désirs illimités. La seule orientation de la conduite que Rousseau réserve aux femmes est alors celle de la *pudeur*. Ainsi, celles qui ne se bornent pas à contenir leurs propres désirs par la pudeur, parce que, en désirant accéder à un espace de pensée et de politique, elles cherchent à se *mesurer directement* sur la loi ou sur la raison, ne peuvent qu'être sans ordre et sans une vraie liberté. Elles ne sont pour Rousseau que des femmes dénaturées qui, en voulant se faire hommes, perdent le principe directeur des vrais hommes et restent de la sorte à la merci de l'absence de limite de leurs désirs. Ainsi *par principe* – qu'il vienne de l'Être suprême, de la nature ou de la nature de la société – ces femmes ne peuvent porter pour Rousseau que le désordre de la société et le déshonneur de leur famille.

On reconnaît ici une forme de discours proche à celle qui émergeait déjà dans la *Lettre à d'Alembert*, lorsque Rousseau posait la fausse question de savoir ce qu'une femme cherchait parmi les hommes, pour donner tout de suite comme réponse qu'elle n'aurait au fond cherché rien d'autre qu'un autre homme, dégradée par des désirs que Rousseau imaginait corrompus et nécessairement mal orientés. Il s'agit là d'un blocage, d'une forme de clôture du discours, qui se présente là où *on ne veut plus savoir*, là où on fait valoir des *images* et des *représentations* des femmes qui entrent en friction avec l'expérience de celles dont on parle, de certaines ou de nombre d'entre elles, en *faisant injustice* à la réalité et à celles qui la vivent. En effet, comme nous allons le voir, un conflit était ouvert, déjà à l'époque de Rousseau, et

²⁵³ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 518.

notamment ensuite, pendant et après la Révolution française, sur ces images niant la possibilité pour les femmes d'un désir de savoir ou de politique qui puisse avoir son propre ordre.

La plupart des femmes voulant accéder à l'espace du savoir ou de la politique cherchaient à défendre un tel désir et son ordre en montrant qu'il ne les amenait pas, une fois sorties de la maison, à se livrer à des conduites sexuelles immorales et corruptrices. Le souci de défendre l'image même de leur vertu était un impératif incontournable chez nombre d'entre elles. Mais on en rencontrera aussi certaines, comme la saint-simonienne Claire Démar, qui mettront en cause aussi cette *norme de la pudeur* en tant que telle, en revendiquant, pour les femmes qui le voulaient, et pour les hommes aussi, une liberté de coutumes, même sexuelles, qui n'aurait pas déstabilisée la société, mais qui, au contraire, aurait réduit en elle les fictions et les hypocrisies. Comme on le verra dans le chapitre qui leur est consacré, les saint-simoniennes ne se situent pas sur le plan d'une simple revendication de droits, mais au niveau de la problématique que nous avons précédemment analysé, en mettent directement en cause le lien entre la *loi*, l'*ordre de la transmission* et la *famille*. Plus précisément, certaines d'entre elles a soulevé le doute que la transmission de la loi et de l'ordre aient à passer par le père, que celui-ci puisse encore incarner cette *figure ultime de la normativité*, à laquelle devrait rester suspendue toute possibilité d'action véritable et juste.

En passant par les écrits des saint-simoniennes, il nous sera possible de reconnaître ainsi *une autre forme de problématisation* du lien entre transmission, loi et certitude de la paternité. À partir des outils conceptuels que nous avons introduits dans ce chapitre, on pourrait formuler le cœur de cette problématisation de la manière suivante : si l'*ordre des idées* d'une société commence à changer, si la *hiérarchie* qui le manifeste se transforme et il devient ainsi moins évident que les hommes manifestent toujours et d'entrée de jeu l'homme en tant que tel, pourquoi la place symbolique du père serait-elle le seul pôle de surgissement de la loi au sein des familles ? Pourquoi la loi devrait-elle rester *ancrée à la figure du père*, si les pratiques, les rôles, les travaux des hommes n'expriment plus toujours ce qui réalise pleinement l'humanité, ne serait-ce qu'à cause de leur distribution exclusive ?

Par l'élaboration et le développement de ces problématiques, la question de la transmission sera ainsi investie d'une manière nouvelle. Notamment, il sera

question d'interroger le sens et les formes que celle-ci prend, ou peut prendre, à partir du moment où des femmes commencent à vouloir accéder à la vie intellectuelle et politique. Il s'agira alors d'une part de travailler sur la transmission d'un ordre d'idées ou de formes d'action, telle qu'elle peut advenir de la part des femmes, en tant que mères mais pas seulement. Il s'agira aussi d'autre part de s'interroger sur l'éducation des filles, sur ce qu'elles reçoivent ou devraient recevoir, au moment où il ne leur est pas simplement donnée l'éducation requise et prévue par l'ordre existant, mais qu'un désir de savoir et de politique, ainsi que les capacités pour le réaliser, leur sont aussi transmis.

Rousseau, dans sa manière singulière de procéder, sensible à l'émergence d'une nouvelle problématique mais aussi prêt à la clôturer immédiatement, fait affleurer dans l'*Émile* le problème d'une telle éducation. Cela advient toujours selon la même dynamique, celle d'une question qui est posée pour ne pas avoir de réponses : « les femmes, de leur côté, ne cessent de crier que nous les élevons pour être vaines et coquettes, que nous les amusons sans cesse à des puérilités pour rester plus facilement maîtres ; elles s'en prennent à nous des défauts que nous leur reprochons. Quelle folie ! Et depuis quand sont-ce les hommes qui se mêlent de l'éducation des filles ? *Qui est-ce qui empêche les mères de les élever comme il leur plaît ?* »²⁵⁴.

Cette dernière question, soulevée dans la mauvaise foi, est rapidement mise à l'écart par un conseil qui rappelle les mères à l'ordre : « croyez-moi, mère judicieuse – écrit Rousseau – ne faite point de votre fille un honnête homme, comme pour donner un démenti à la nature ; faites-en une honnête femme, et soyez sûre qu'elle en vaudra mieux pour elle et pour nous »²⁵⁵. Les mères, rappelées au bon sens, ne pourront que se tenir à l'éducation déjà établie ou à celle dont autres auront fixé les principes. Pour donner une autre éducation à leurs filles, ou même à leurs fils, il faudrait à ces mères de pouvoir se situer sur le plan d'un discours réflexif sur l'éducation qui est nié aux femmes de la première page de l'*Émile*, comme nous l'avons vu. Ainsi, elles n'auront qu'à réaliser pour leurs filles l'éducation de Sophie, dont Rousseau élabore les principes dans le livre V^e. Et pourtant, cette question qui concerne *ce qui se transmet*, ou pas, par les femmes et par les mères, avec les problèmes qu'elle soulève, les injustices qu'elle dévoile et les aspirations qu'elle manifeste, circule et est reprise, par des voix isolées ou par des

²⁵⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 524.

²⁵⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 525.

voix qui commencent à se répondre, comme nous allons le voir. Elle est mobilisée aussi dans des pratiques d'enseignement diverses, comme celles de ces femmes de Lyon qui, pendant la Révolution, faisaient lire aux filles, au comble du paradoxe, le *Contrat Social* de Rousseau.

C'est alors sur ce point qu'on reconnaîtra la première des ruptures qui dynamisent le "dispositif Rousseau" et transforment le champ de problématisation qui s'est formé par lui et après lui autour de la question de l'accès des femmes à la vie intellectuelle et politique. Les questions sur le désir des femmes savantes, ou sur ce qui se joue dans la transmission passant par celles-ci, que Rousseau pose pour les refermer aussitôt sont ainsi ouvertes à nouveau. Et la réponse, en dépassant l'un des torts du philosophe, est donnée ou cherchée par des femmes qui commencent à parler et à écrire en première personne, manifestant un désir de penser des expériences encore muettes et de leur donner une existence symbolique jusqu'alors inconnue. Dans les prochains chapitres on suivra alors ces mots et le désir d'écrire et de parler qui les traverse. Comme déjà annoncé, dans l'anticipation sur les écrits de la saint-simonienne Claire Demar, l'une des questions centrales qui y émergera sera celle de l'éducation, c'est-à-dire des transformations qui investissent la *transmission* d'un ordre d'idées dès lors que des femmes commencent à accéder au savoir et à la vie politique et reconnaissent l'importance de s'éduquer et d'éduquer d'autres femmes. À partir de ce qu'elles nous en ont dit, il faudra alors se poser la question de savoir *pour quelle vie* politique et intellectuelle certaines femmes luttent et entament en même temps des pratiques de transmission ou d'éducation. Cette question revient ainsi à faire résonner celle soulevée par Virginia Woolf, lorsqu'elle se demandait si les femmes accédant à la vie politique ou intellectuelle cherchaient tout simplement à rejoindre « la processions des fils des hommes cultivés » telle qu'elle était déjà, ou si une *altération* de l'ordre des idées et des pratiques de savoir elles-mêmes se faisait et se manifestait dans cette problématisation de la transmission qui s'était ouverte avec elles.

Cinquième Chapitre

Sujets imprévus: Olympe de Gouges lectrice de Rousseau.

1. «PLACÉE ET DÉPLACÉE EN MÊME TEMPS DANS CE SIÈCLE ÉCLAIRÉ»¹. OLYMPE DE GOUGES ET LA PENSÉE CONTRACTUALISTE MODERNE

Mieux connue sous le nom d'Olympe de Gouges, Marie Gouze, née en 1748 à Montauban, vient s'installer à Paris à la fin du règne de Louis XV, probablement pour y rejoindre sa sœur². C'est là que, au début des années 1780, sa vie connaît une transformation abrupte et profonde, qui prend presque la forme d'une « conversion »³ : de « femme galante » qui fréquentait les importants salons parisiens, elle devient une « femme de lettres » qui s'engage dans une corps à corps avec la langue française qu'elle pouvait lire, mais dont l'écriture représentait pour elle un véritable écueil, comme il était souvent le cas à cette époque pour les gens du Sud de la France⁴. À l'aide de secrétaires, elle entreprend toutefois la voie de l'écriture, en se consacrant d'abord à la composition de pièces de théâtre. Elle expérimente ainsi une écriture tendue et dévorée par une passion l'amenant à concentrer ses créations dans des court périodes d'intense activité, comme le décrit elle-même dans la préface d'une de ses pièces : « mon premier mouvement est semblable à une tempête, mais dès que l'explosion est faite, je reste dans un calme profond »⁵.

¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme. Ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, 1789, p. 6.

² Cf. Olivier Blanc, *Itinéraire politique et bibliographique d'Olympe de Gouges*, in Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, p. 7 ; p. 31.

³ Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)* in Christiane Veauvy et Laura Pisano, *Paroles oubliées*, cit., p. 22.

⁴ Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)* in Christiane Veauvy et Laura Pisano, *Paroles oubliées*, cit., p. 22.

⁵ Olympe de Gouges, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, in Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}, Paris, Cailleau, 1788, p. III.

Toutefois, le calme profond ne dure pas longtemps pour elle: une fois pris le goût de l'écriture, touchée par les transformations politiques qui s'annonçaient comme l'électricité dans l'air avant l'orage, elle se consacre depuis 1788 à l'écriture politique et philosophico-politique. Même si c'est vrai, comme le remarque Olivier Blanc, qu'Olympe de Gouge « prit toujours régulièrement la parole sans s'attendre qu'on la lui donne »⁶, elle s'aperçoit que le pas par lequel elle avait franchi la ligne de la *philosophie politique* était risqué, et il l'était à la fois à cause de ce qu'elle disait et de la manière dont elle le disait, en tant que femme, une femme qui prétendait d'être impliquée dans la vie politique et d'y faire circuler ses paroles. Elle le reconnaît déjà depuis 1789 : « j'ai donc le courage de convenir que j'ai commis une *grande imprudence* quand j'ai embrassé la politique ; et que j'ai commis encore une plus grande sottise quand j'ai sauté de cette politique, à la philosophie et à la morale. Une femme peut franchir le pas sans en connaître le danger »⁷. Ce qui fut malheureusement le cas : en 1793 elle fut guillotinée à cause des écrits politiques qu'elle avait rédigés et diffusés tout au long des premières années de la Révolution en prenant de plus en plus la mesure du danger auquel elle s'exposait, mais en l'acceptant tout de même.

C'est à cette période d'écriture politique et philosophico-politique qu'appartient un long essai intitulé *Le bonheur primitif de l'homme ou Les Réveries patriotiques*, publié en 1789. Le texte, une sorte de « conte philosophique »⁸, paru quelques années avant sa *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791), prend la forme d'un récit de l'histoire de la civilisation depuis les premiers agrégats humains jusqu'au déploiement de la vie politique et intellectuelle de son époque. Ce récit se présente comme étant avant tout un *nouveau* récit. Et s'il a à être nouveau, c'est tout d'abord par rapport à l'histoire tracée par Rousseau dans *Le Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité*, dont le texte se propose de donner une nouvelle élaboration. L'essai se nourrit ainsi de la nécessité de trouver les mots pour *raconter une autre histoire* que celle de Rousseau, ou pour raconter la même histoire autrement que celui-ci. Rousseau, en effet – remarque Olympe de Gouges – est allé « trop loin »⁹ dans son récit, et cela à cause même des lumières dont il

⁶ Olivier Blanc, *Itinéraire politique et bibliographique d'Olympe de Gouges*, cit., p. 8.

⁷ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 119.

⁸ Olivier Blanc, *Itinéraire politique et bibliographique d'Olympe de Gouges*, cit., p. 31.

⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6.

disposait. Notamment, comme nous allons le voir par la suite, elle lui reproche d'avoir été entraîné par une *raison déréglée*, ayant perdu le sens d'un ordre qui la précède et qui l'oriente, et d'avoir ainsi postulé l'existence d'un état de nature originaire dans lequel les hommes ne seraient rien de plus que des animaux.

C'est à ce moment, lorsqu'elle a à expliciter pourquoi et comment Rousseau n'a pas su s'arrêter au bon moment dans sa recherche des fondements de la vie collective, qu'Olympe de Gouges indique la position d'où elle écrit et à partir de laquelle elle pense pouvoir retisser la trame de cette autre histoire de la civilisation humaine. Une poignée de mots foudroyants lui suffisent à la révéler : « [je] suis *placée* et *déplacée* en même temps dans ce siècle éclairé », raison pour laquelle – elle conclut en se référant à Rousseau – « mes opinions peuvent être *plus justes* que les siennes »¹⁰. Tout tient alors d'abord dans la compréhension et l'articulation de ce « en même temps », dans le fait d'être à la fois placée et déplacée dans le siècle éclairé, d'être à la fois dans ses lumières et dans ses ombres. La parole d'Olympe de Gouges, comme celle de nombre d'autres écrivaines de son époque, se présente ainsi comme ne pouvant que jaillir à partir de ce point de tension où l'être hors place *devient une place*, une position inconfortable et précaire, mais capable en même temps d'engendrer sur le siècle éclairé un regard qui prétend pouvoir être *plus juste*. On fera ainsi de l'expression trouvée par Olympe de Gouges, *placée et déplacée en même temps dans ce siècle éclairé*, le fil nous permettant de pénétrer dans le labyrinthe de son activité d'écrivaine et de sa confrontation avec Rousseau. On verra de la sorte se déployer une pensée politique qui s'élabore en prenant ses distances de la philosophie politique contractualiste et des pratiques politiques qui s'en soutiennent.

D'autres écrivaines lectrices de Rousseau pourraient bien évidemment figurer ici : Madame d'Epinay, Madame de Staël et Mary Wollstonecraft, qui ont discuté Rousseau notamment à partir du problème de l'éducation ; Fanny Raoul, qui nous a permis d'introduire le nouveau regard sur la philosophie rousseauiste que nous avons développé au long du dernier chapitre ; Madame Roland, elle aussi morte guillotinée comme le fut Olympe de Gouges ; la correspondante de Rousseau, Henriette, qui, savante malgré elle, demeurait pour Rousseau un énigme

¹⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6, moi qui souligne.

irrésoluble¹¹. Un panorama des écrivaines qui se sont engagées dans un corps à corps avec l'œuvre de Rousseau est reconstruit exhaustivement par l'étude historico-philosophique de Mary Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment*¹².

Dans ce chapitre, on se concentrera plutôt sur l'une d'entre elles, Olympe de Gouges, pour ensuite revenir, au début du prochain chapitre, sur la controverse autour de l'enseignement du *Contrat social* organisé par des femmes lyonnaises pendant la Révolution française (1793) à l'adresse de jeunes femmes. On se propose ainsi de montrer comment la prise de parole d'Olympe de Gouges ou l'activité des lectrices lyonnaises du *Contrat*, ainsi que leurs « déplacements », constituent une négociation incessante de la *frontière* de la politique (des problèmes politiques, des lieux et de pratiques politiques, des personnes y ayant accès) par laquelle l'idée même de « politique » se trouve à chaque fois problématisée.

Chez Olympe de Gouges notamment, on trouvera en effet une mise en cause de l'idée même de *représentation* politique, ainsi que la recherche d'un autre rapport au droit et aux droits que celui qui était en train de s'imposer dans les Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ou dans les Constitutions révolutionnaires. Se concentrer sur les écrits d'Olympe de Gouges nous permet alors d'aborder le problème du sens et des frontières de la politique selon une forme d'analyse *philosophique*, visant à restituer les façons dont un discours produit sa *nécessité* – la nécessité de l'agencement de ses raisonnements et de la problématisation des concepts qu'il introduit et transforme. Sans la prétention de systématiser un ensemble de textes divers dans la forme et dans les contenus, le fil d'une telle nécessité nous amènera néanmoins à découvrir des liens inattendus qui s'établissent entre des discours apparemment très éloignés, comme celui sur les droits des femmes et celui sur la transmission de l'ordre symbolique entre les générations.

Comme nous allons le voir en effet dans un deuxième moment, en creusant la question du sens de la participation politique, Olympe de Gouges et les lectrices lyonnaises du *Contrat social* parviendront à toucher un niveau plus profond de la transformation de la société révolutionnaire. Elles mettront à thème le lien entre

¹¹ Cf. *supra*, 4.2.6.

¹² Cf. Mary Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment. Women writers read Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997.

une telle transformation et le problème de l'éducation – ayant lieu entre femmes aussi – se présentant au sein d'un ordre social qui voit ses fondements bouger, remonter à la lumière et se montrer ainsi comme dépendant de la vie sociale elle-même et non pas d'un ordre divin ou naturel transcendant. De cette manière, Olympe de Gouges et les lectrices lyonnaises en viennent à questionner le sens de la politique à partir du point dans lequel la transmission de l'aspiration à participer à la vie intellectuelle et politique – ainsi que de ce qui rend possible une telle participation – ne va pas de soi. Cette aspiration se donne plutôt comme une énigme à travailler, comme le témoignent les efforts d'Olympe de Gouges pour dire et comprendre la manière dont elle a pu être capable de porter sur la vie collective un regard décalé par rapport aux savoirs des Lumières ; ou comme le montre la pratique de lecture mise en place par les femmes de Lyon, lisant ensemble le *Contrat social* afin d'articuler à la fois le sens de leur proximité et la portée de leur distance par rapport à l'un des textes fondateurs de la politique moderne. Ainsi, si l'ordre qui s'établit par la Révolution se trouve à poser directement la question de la place des femmes, c'est qu'elles mêmes *se la posent et la posent* à la société révolutionnaire par des paroles qui se veulent politiques, même si elles n'auraient pas dû l'être, et qui parviennent à soulever la question troublante de son existence dans le temps, une génération après l'autre.

C'est ainsi au sein d'un ordre social exposé au besoin de donner un sens aux changements profonds qui se produisent en lui, qu'Olympe de Gouges cherche une collocation symbolique capable de donner une force et une forme à sa parole. Elle la trouve en se réclamant d'une position *placée et déplacé* dans son siècle, située à la fois à l'intérieur et à l'extérieur *de la modernité des lumières et des théoriciens du contrat*. Le fait qu'elle choisisse cette position décalée, non pas par rapport à l'Ancien Régime, mais par rapport à cet ordre moderne qui se faisait dans les Lumières et dans la Révolution, nous amène à nous poser une question, qui orientera notre démarche. Il s'agit de la question de savoir si, dans sa prise de parole politique, sa visée était celle de l'*intégration* des femmes dans l'ordre politique tel qu'il était en train de s'établir sous l'égide de la doctrine politique contractualiste. Ou si elle ne se donnait pas un enjeu plus radical, celui d'une *mise en question* des fondements mêmes d'un tel ordre à partir de tout ce qui, excédant le droit et les droits, ne pouvait pas être méconnu par la politique si celle-ci voulait être juste.

En suivant une telle problématisation, on verra se détacher de l'ensemble variés de ses textes une image d'Olympe de Gouges profondément différente par rapport à celle qui est couramment donnée d'elle et qui en fait rien de plus que la partisane des droits des femmes, voire même l'emblème de leur revendication. Une toute autre lecture sera présentée ici afin de montrer que la pensée politique d'Olympe de Gouges ne consiste pas dans l'extension à une nouvelle catégorie, « les femmes », des principes constitutives de la théorie contractualiste moderne. Plus largement, cette lecture vise à rendre à nouveau audibles des discours qui, formulés déjà à compter de la Révolution française, ont conçu la parole et l'action politique des femmes non pas comme un *droit* qui devait être accordé à une classe plus large d'individus, mais comme la *nécessité* de porter sur la vie collective un regard plus juste et plus vrai, pour d'autres femmes et pour la société entière.

Une telle manière d'envisager la question moderne de la liberté des femmes nous amène ainsi tout d'abord à nous confronter avec l'une des lectures les plus importantes d'Olympe de Gouges, celle qui a été élaborée par l'historienne Joan Scott au cours des années 1990¹³. Par son étude, Joan Scott se propose en effet de sonder les liens entre le féminisme et l'individualisme politique moderne, sous l'emprise duquel le féminisme serait condamné de rester à jamais, même si dans une forme de tension constante, qu'elle appelle « paradoxale ». C'est la thèse d'un lien indissoluble entre féminisme et individualisme libéral que nous allons mettre en discussion en montrant de quelle façon l'absolutisation des catégories de la *philosophie politique moderne*, tout comme la marginalisation de la question de la *différenciation de sexes*, font écran à la lecture de Joan Scott et lui empêchent enfin de restituer la question qu'Olympe de Gouges se pose et pose à nous également.

¹³ La première formulation complète de sa lecture d'Olympe de Gouges date de 1989 et elle est présentée dans l'article : Joan Wallach Scott, « French Feminists and the Rights of 'Men' : Olympe de Gouge's Declarations » in *History Workshop*, n. 28 (Automne 1989), pp. 1-21. Cet article sera ensuite publié, avec quelque transformation, sous le titre « A Woman Who Has Only Paradoxes to Offer : Olympe de Gouges Claims Rights for Women » in Sara E. Melzer et Leslie W. Rabine (sous la direction de), *Rebel Daughters. Women and French Revolution*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 102-120. Une telle lecture sera ensuite développée dans le livre : Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer. French feminists and the rights of man*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1996 (traduction française : *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, par M. Bourdé et C. Pratt, Paris, Albin Michel, 1998).

1.1. « *Only paradoxes to offer* » : Joan Scott et la position paradoxale d'Olympe de Gouges

Joan Scott a consacré ses recherches au projet de restituer à la mémoire collective des actions et des paroles de femmes qui avaient sombrées dans l'oubli. L'effort de nouer le fil d'une transmission *interrompue* répond pour elle à un besoin de savoir – d'un savoir historique notamment – qui se manifeste au cours des années 1970-1980 dans le mouvement féministe, auquel elle-même participe. Plus précisément, il s'agit de contribuer à articuler le *sens* de l'entrée des femmes « sur la scène de l'histoire »¹⁴ en montrant de quelle manière des femmes ont agi sur une telle scène alors même que cette possibilité semblait être niée ou interdite. L'histoire d'actions et de paroles effacées de la mémoire collective s'associe ainsi à celle de l'ensemble de discours, institutions et pratiques qui ont ouvert à des femmes la possibilité d'inscrire leurs actions dans les transformations politiques de la vie collective. Il s'agit en somme pour Joan Scott de comprendre de quelle manière des femmes ont pu se constituer comme des « sujets politiques »¹⁵ à part entière.

Dans son livre important sur le féminisme – *Only paradoxes to offer*, paru en 1996 – Joan Scott reconstruit ainsi les manières dont des femmes ayant lutté pour avoir accès à la politique, notamment à partir de la Révolution française, ont décrit *leur propre position* d'action et de parole. Pour élaborer une telle histoire, elle s'intéresse aux moments où ces femmes se sont revendiquées d'une position à la fois *interne et externe* au système politique au sein duquel elles inscrivaient leurs prises de parole. Cette position devient pour Joan Scott celle d'un véritable *paradoxe*, nommé comme tel par Olympe de Gouges qui, toujours dans *Le bonheur primitif de l'homme*, se décrit comme « une femme qui n'a que des paradoxes à offrir, et non des problèmes faciles à résoudre »¹⁶. Son analyse des écrits d'Olympe de Gouges semble ainsi converger avec celle que nous allons proposer ici. En effet, tout comme dans notre lecture, le regard est dirigé sur une pratique de parole et d'action qui reste marquée, au sein de la vie politique ou intellectuelle, par un *désajustement*, par une problématisation sans cesse reprise des concepts politiques fondamentaux du contractualisme moderne.

¹⁴ Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, trad. par Claude Servan-Schreiber, Fayard, Paris, 2012, p. 193.

¹⁵ Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 16, moi qui souligne.

¹⁶ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 23.

Toutefois, la différence entre la perspective que nous suivons ici et celle de Joan Scott s'impose rapidement, dès lors que l'on soulève la question de savoir comment cette position à la fois placée et déplacée par rapport à la conception moderne de la politique est comprise et développée dans ses conséquences. L'enjeu s'avère être majeur, parce qu'il concerne directement le *genre de politique* qui est envisagée dans les écrits d'Olympe de Gouges ainsi que le regard par lequel nous pouvons nous-mêmes donner de l'intelligibilité à ses pratiques et à ses conflits. Il convient d'insister sur ce point, car il s'agit d'une question qui n'affecte pas seulement la position de parole d'Olympe de Gouges, mais la nôtre également.

Selon l'analyse de Joan Scott, la position paradoxale des femmes cherchant à accéder à la vie intellectuelle et politique peut être décrite de la façon suivante : elles voudraient *éliminer* la différence sexuelle en politique, pour pouvoir y compter simplement en tant qu'*individus*, neutres et indéterminés comme le sont tous les individus de la construction politique moderne, garantis dans leurs droits et dans leur liberté¹⁷. Mais elles le feraient *en tant que femmes*, en revendiquant ainsi l'égalité et l'intégration à partir de la différence qu'elles voudraient dépasser¹⁸. Autrement dit, elles « argumentent en même temps pour *la non-pertinence et la pertinence de leur sexe*, pour l'identité de tous les individus et la différence des femmes »¹⁹, ce qui représente pour Joan Scott un paradoxe pratique et conceptuel incontournable, qui affecte les discours d'Olympe de Gouges tout comme des autres discours féministes. Ainsi, Joan Scott peut conclure que « le féminisme a été la protestation contre l'exclusion politique ; son objectif a été celui d'*éliminer la différence sexuelle en politique*, mais il a dû faire ses revendications au nom des femmes (...). En agissant pour les femmes, le féminisme a produit la "différence sexuelle" qu'il cherchait d'éliminer »²⁰.

Ce dernier passage rend apparente la thèse fondamentale qui oriente les enquêtes de Joan Scott : en luttant pour être des citoyens comme les autres, les

¹⁷ Pour une explication de la logique portant à une neutralisation des différences dans le modèle d'individu élaboré par le contractualisme, voir Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica*, cit. et Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, notamment pp. 87-135.

¹⁸ Cf. Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 et Id., *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

¹⁹ Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 11.

²⁰ Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 3.

femmes se trouveraient obligées d'assumer une identité, celle de « femmes », qui se produit dans et par des dispositifs qu'elles ne peuvent pas maîtriser²¹. Le soubassement théorique des analyses de Joan Scott, qui la rapproche des travaux de Foucault et des études de genre (auxquels elle s'intéresse au moins à compter des années 1980), l'amène ainsi à vouloir montrer comment, au-delà des mécanismes formels de l'État de droit démocratique, s'attestent des rapports de pouvoir et de savoir qui produisent de l'assujettissement (par l'imposition d'une identité de « femme ») là où on chercherait au contraire une subjectivation politique et une expression de liberté²².

Ainsi, selon son hypothèse, le féminisme se trouverait intégralement pris dans un tel piège, en continuant à produire les identités sexuées qu'il aurait dû effacer, bien que, depuis ses origines, le féminisme serait aussi averti de ce « paradoxe ». La reconnaissance d'un tel paradoxe (produire la différence sexuelle qu'on voudrait dépasser) engendrerait chez les féministes des pratiques de résistance à ces identifications genrées, ainsi qu'à l'emprise de l'individualisme libéral qui les produit par les dispositifs de pouvoir et de savoir le caractérisant au-delà de sa forme juridique. Mais une telle reconnaissance ne donnerait pas lieu à une véritable sortie des cadres de l'individualisme libéral ni de ses rapports de pouvoir.

Pour Joan Scott, une telle *sortie* ne peut se faire – et elle se fait effectivement à compter des années 1980 – que par une transformation structurelle du féminisme qui, en se détachant de « ses origines, qui remontent aux téléologies des Lumières et à la promesse utopique d'une émancipation complète », devrait devenir « une opération critique incessante »²³. Cette critique permettrait de se soustraire à l'influence irréfléchie des concepts forgés par la science politique moderne (d'*individu* et d'*égalité*, notamment), et de se libérer aussi de toutes les représentations de la différence sexuelle en politique, qui ne pourraient s'engendrer que dans les dispositifs de pouvoir-savoir de la démocratie libérale. Le féminisme deviendrait ainsi une forme de critique incessante, toujours « insatisfaite », dont

²¹ Cf. notamment Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, cit., pp. 191-219.

²² Cf. notamment Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, cit., pp. 202-203. Cf. ainsi Paola di Cori, *Postfazione. Visione critica della storia e femminismo* in Joan Wallach Scott, *Genere, politica e storia*, éd. établie par Ida Fazio, Viella, Roma, 2013, pp. 249-304.

²³ Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, cit., p. 207.

« les motivations ne sont pas toutes connues »²⁴ et qui peut s'appliquer à toute production humaine pour dévoiler l'idéologie et le pouvoir qui l'habitent. Devenir une critique inextinguible de l'ordre social, dans laquelle la critique semble coïncider avec la pratique politique elle-même : voici la nouvelle tâche que Joan Scott attribue à un féminisme qui pourrait même devoir s'appeler autrement, n'ayant plus dans la question de la différence de sexes son levier ni son lieu de conflit.

On voudrait ici raconter une autre histoire que celle de Joan Scott. Cette histoire n'est pas tout à fait autre, parce qu'on s'y affronte également à la question de l'injustice et de la domination, on met en cause les identifications sexuées s'imposant sur l'expérience et la rendant muette, et on parvient à questionner radicalement les concepts de l'individualisme libéral, peut-être même plus radicalement que par la forme de critique envisagée par Joan Scott. Toutefois, il s'agit bien ici d'une autre histoire. Elle devient visible dès lors que l'on se résout à ne pas accepter d'entrée de jeu la thèse centrale de Joan Scott, selon laquelle les femmes qui ont lutté pour accéder à la politique ont voulu *éliminer la différence sexuelle* en politique pour pouvoir devenir des *individus titulaires de droits* comme les hommes²⁵.

On montrera dans quelle mesure cette thèse empêche d'entendre ce qui a été écrit par Olympe de Gouges – comme par d'autres femmes de l'époque – pour qui l'effacement de la différence des sexes ne s'impose pas comme un but ni comme une condition de la participation politique ou de la citoyenneté, bien au contraire. Comme nous allons le voir, la forme de représentation politique envisagée par Olympe de Gouges fera intrinsèquement référence à une telle différence, non pas dans la forme d'une *identité figée*, qui doit être assumée ou qui est imposée à des autres, mais tout d'abord comme une expérience (par exemple celle de fille illégitime) qui demande des paroles et des rapports sociaux plus justes, et engendre ainsi un autre regard sur la vie collective.

La recherche de mots capables de signifier d'une manière plus libre une expérience qui était écrasée par des représentations désajustées ou injustes

²⁴ Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, cit., p. 206.

²⁵ Nous allons suivre ainsi la problématisation du travail de Joan Scott proposée par Diana Sartori, *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in Diotima, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002, pp.71-106.

appellera en outre une transformation radicale des rapports entre les femmes. Cette transformation sera posée par certaines comme une condition nécessaire des leurs propres pratiques d'écriture politique et de pensée : souhaitée plus que pratiquée par Olympe de Gouges²⁶, elle sera mise à l'œuvre par les lectrices lyonnaises du *Contrat social* et ensuite, comme nous allons le voir, par les saint-simoniennes de la *Femme libre*. La recherche d'une transformation des rapports entre femmes nous signale ainsi que, chez elles, la différence sexuelle n'est ni *rejetée* en tant que telle ni simplement *imposée* par un rapport de pouvoir. Elle s'y présente au contraire comme une *question* autour de laquelle certaines commencent à travailler ensemble pour donner un sens plus libre et plus juste à leur aspiration de participer à la vie politique ou intellectuelle. C'est ainsi que le sens même de la politique – notamment de celle qui s'élabore dans les catégories de la pensée contractualiste – a pu devenir chez elles l'objet d'une problématisation radicale.

1.2. Le « travail symbolique », entre nécessité et liberté

La possibilité d'une telle lecture requiert de ne pas seulement mettre en cause l'idée que tout féminisme vise à éliminer la question de la différence sexuelle en politique. Elle nous demande aussi de prendre les distances avec l'autre thèse avancée par Joan Scott, selon laquelle la forme structurelle dans laquelle le féminisme naît et se maintient, même dans ses paradoxes, est celle d'une *variation de l'individualisme libéral* et d'une extension des logiques de la politique contractualiste à ces sujets catégorisés comme « femmes ».

Les pratiques politiques et les réflexions théoriques sur la liberté des femmes élaborées dans le féminisme des années 1970 nous amènent à mettre en question une telle thèse. Une partie importante de ce féminisme, en *luttant non pas contre l'exclusion des femmes* de la politique étatique et des droits individuels mais *contre la forme que leur intégration était en train de prendre* au sein d'une telle politique, a voulu montrer que l'aspiration à participer à la vie politique pouvait connaître, et avait connu, d'autres formes. L'intégration des femmes dans la démocratie libérale, en

²⁶ Même s'il se peut qu'elle ait entretenu des rapports importants avec Sophie de Condorcet, comme le suggère Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)*, cit., p. 24.

tant qu'individus titulaires de droits, n'était que l'une d'entre elles. Cette forme, loin de caractériser tout féminisme depuis ses origines, s'était imposée historiquement à compter notamment de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, à la fois dans les luttes des femmes et dans la réponse que l'État leur avait donnée, en marginalisant ainsi d'autres discours sur la politique et d'autres aspirations de participation à celle-ci. C'est le cas par exemple de la critique et du devenir illisible du féminisme saint-simonien au cours de la Troisième République notamment, lorsque l'intégration des femmes dans la République commence à se faire au prix du *devenir superflues* des expériences et des questions de justice de celles qui voulaient accéder à la vie citoyenne²⁷.

C'est à une telle dynamique qu'une partie importante du féminisme des années 1970 a répondu, en France, en Italie, aux États-Unis, en mobilisant la question de la contraception, de la sexualité ou de l'avortement ou en mettant en cause l'idée que la transformation du travail demandait simplement une parité salariale entre les hommes et les femmes et que celle de la démocratie sollicitait exclusivement une extension des droits à tous les individus. Comme l'écrit Ida Dominijanni dans un article consacré à ce féminisme (et notamment à son expression italienne appelé le « féminisme de la différence »), celui-ci est né de la « perception d'un manque de liberté, précisément au moment où les droits à la liberté sont accordés aux femmes de manière stable »²⁸. Une partie importante du féminisme de l'époque naît et se maintient donc d'une *insatisfaction* vécue par de nombreuses femmes à l'égard de la forme qui avait été donnée politiquement à leur recherche de liberté et de participation politique. Elles avaient été « émancipées » en tant qu'individus pouvant enfin s'aligner au modèle préexistant de citoyen pour devenir ainsi des hommes comme les autres. Mais, comme on peut le lire dans *Non credere di avere dei diritti* – le texte collectif de la Libreria des

²⁷ Cf. Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)*, cit., p. 37-44, qui envisage un moment de césure dans les formes acceptées de participation des femmes à la vie politique à partir de 1848. Cf. aussi, contre une histoire progressive et pacifique de l'inclusion des femmes dans la République, Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison*, cit., notamment pp. 321-354 et son travail sur les saint-simoniennes et les femmes de 1848 in Id., *Les femmes et leur histoire*, cit., notamment le III^{ème} chapitre et la conclusion.

²⁸ Ida Dominijanni, *Politique du symbolique et liberté des femmes*, in Christiane Veauvy (sous la direction de), *Les Femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002¹, 2004, p. 196.

femmes de Milan qui se charge de raconter et d'articuler théoriquement les démarches de ce mouvement féministe – cette émancipation n'était pas la liberté à laquelle elles aspiraient²⁹. Ainsi, le féminisme des années 1970-1980 s'est chargé de manifester cet écart entre une telle émancipation et la liberté pour pouvoir poser à nouveaux frais la question de la liberté des femmes et de la vie politique et sociale dans laquelle elles s'inscrivaient.

Le but a été ainsi celui de montrer de quelle manière l'intégration (demandée ou octroyée) s'accompagne d'un *consentement* préalable aux formes politiques existantes et à l'idée d'individu titulaire de droits. C'est une telle adhésion qui efface, dans de nombreux mouvements féministes luttant pour la parité, ainsi que dans les institutions politiques qui visent l'intégration des femmes, la question de ce qui est *juste* dans la vie collective et capable d'exprimer avec justice les aspirations des femmes y accédant en tant que sujets. Ainsi, dans les luttes féministes s'attachant simplement à la revendication des droits et de la parité, ce féminisme a reconnu une forme d'action politique trop individualiste et qui acceptait trop rapidement le cadre politique donné par les institutions représentatives existantes. Et dans les dispositifs qui intègrent les femmes au prix du devenir insignifiante de la *différence* de leurs aspirations, expériences et attentes, il a reconnu une nouvelle injustice à dépasser.

L'un des apports les plus importants de ce féminisme a été celui de montrer, par des analyses théoriques et historiques, qu'un enjeu plus grand se présentait aux femmes accédant à la vie politique et intellectuelle. Il s'agissait de la nécessité de négocier, de transformer ou d'abandonner les représentations qui les concernaient, afin de trouver les mots pour dire ce que ces représentations reniaient ou déformaient en offusquant des aspirations et des problèmes non pas particuliers mais collectifs. Françoise Collin observe que si nombreuses femmes cherchaient une façon de parler autrement de la différence d'être des femmes, c'était qu'elles souffraient de l'expérience de se voir elles-mêmes « comme à distance »³⁰. À savoir, de se voir prises par des images « guettées dans un miroir qui ne les rassure qu'en les séparant d'elles-mêmes car dans ce miroir se tapit le regard

²⁹ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987, pp. 19 et suivantes.

³⁰ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p. 19.

de l'autre »³¹. Dans cette situation de distance par rapport à elles-mêmes, pour être « rassurées » et inscrites dans l'ordre social existant sans y compter comme des anormales, elles verraient amputée une partie de leur expérience et de leur regard sur la vie collective. Des discours s'imposent ainsi sur elles qui les amènent à se conformer à « cette étrange nature qu'on ne rejoint qu'en se dissimulant »³².

Cette condition d'injustice et de domination est celle produite par un ordre social et symbolique qui ne considère pas – ou pas toujours – les femmes comme des sujets, au moment même où elles désirent participer à la vie intellectuelle et politique. Pour citer encore une fois *Non credere di avere dei diritti*, si des femmes reconnaissent dans la réponse donnée à ce désir par la démocratie libérale une émancipation qui n'est pas encore une véritable liberté, c'est que la simple extension des droits à une classe plus large d'individus, tout comme la parité envisagée dans le monde du travail, ne peuvent pas résoudre le problème d'une vie sociale qui *continue à faire problème* aux femmes qui s'inscrivent en son sein comme des sujets de parole et d'action³³. Dans une perspective très proche, les saint-simoniennes de *La femme libre* diront que la « question des femmes » n'est pas simplement une question politique, mais, plus encore que politique, elle est une *question sociale*, à savoir une question d'organisation de la société elle-même dans ses formes de rapport, dans ses valeurs et dans l'ordre de ses discours. Pour cette raison, comme nous allons le voir déjà chez Olympe de Gouges, le droit et les droits ne suffisent pas à exprimer les aspirations et les attentes de nombreuses femmes accédant à la vie politique et intellectuelle. Au contraire même, ils se trouvent souvent à les recouvrir dans leur portée et dans leur spécificité.

Non credere di avere dei diritti précise de manière significative pour la suite de nos analyses le problème majeur auquel nombre de femmes se confrontent au moment de leur inscription au sein de la vie sociale en tant que sujets libres. Le problème est celui des conditions auxquelles leurs discours sur elles-mêmes et sur la vie collective peuvent avoir une nécessité majeure que celle de simples *opinions* ; et des conditions auxquelles leurs désirs et leurs actions peuvent être quelque chose d'autre que des conduites basculant – comme dans le dilemme de certaines

³¹ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p. 9.

³² Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p. 9.

³³ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 26.

saint-simoniennes³⁴ – entre, d’une part, le respect de *normes désormais vidées de sens*, qu’elles ne peuvent pas reconnaître véritablement comme des lois, et, d’autre part, *l’absence de toute mesure* et orientation dépassant les intérêts particuliers ou les caprices subjectifs.

Dans *Non credere di avere dei diritti*, l’enjeu devient alors celui de rechercher et d’élaborer des formes sociales capables de répondre au besoin que ces femmes manifestent de se « transcender » elles-mêmes³⁵. Il s’agit de trouver un « surplus d’existence » par un dépassement de l’expérience simplement individuelle, qui ne la renie ni la méconnaît pas pour autant. Ou encore de trouver les formes de rapport par lesquelles une femme puissent « sortir des limites de son expérience personnelle afin d’être *plus fidèle à elle-même* »³⁶. Sans ces formes, au contraire, « l’expérience d’une femme reste déconnectée du discours social »³⁷, dans son effort même de « signifier ce que la culture humaine ne connaît pas de la différence d’être des femmes »³⁸. Autrement dit, si la « société fait problème », c’est que nombre de femmes n’y trouvent pas les formes par lesquelles faire tenir ensemble, dans leurs discours et dans leurs actions, « la nécessité et la liberté »³⁹. Si auparavant la nécessité, dépourvue de liberté, était celle d’identités féminines préétablies et souvent naturalisées qui s’imposaient de l’extérieur, il fallait trouver une autre forme de nécessité pour que la vie d’une femme ne restait pas « suspendue dans le vide », dépendant « de choix personnels de plus en plus acceptés aujourd’hui, mais qui ne bénéficient pas de la valeur découlant du fait de les savoir liés à une quelque forme de nécessité »⁴⁰.

Le livre, en portant à la parole l’une des expériences les plus importantes du féminisme des années ’70 – mais qui, comme nous allons le voir, s’imposait dès les commencements mêmes du féminisme – affirme que cette nécessité peut être reconnue et expérimentée tout d’abord dans les *rapports entre femmes*, parmi lesquels trouve une place privilégié le rapport avec la mère. Il s’agit notamment des rapports au sein desquels peut avoir lieu la reconnaissance et la transmission d’une

³⁴ Cf. *supra*, 1.2 et *infra*, 8.2.

³⁵ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 31.

³⁶ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 32.

³⁷ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 88.

³⁸ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 128.

³⁹ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 155.

⁴⁰ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 155.

mesure des actions et des discours rendant possible une « transcendance » qui ne mutile pas l'expérience ni refoule la question de la différence sexuelle. Le but devient alors celui de découvrir et de nommer des formes de relations à d'autres femmes par lesquelles une femme peut mieux comprendre ce qu'elle pense d'elle-même et du monde, afin de pouvoir y agir avec une plus grande liberté.

Toutefois, le problème auquel nombre de femmes s'étaient confrontées était celui d'un système social et symbolique qui « n'enseigne ni montre pas en pratique »⁴¹ la manière dont une femme peut se rapporter de cette manière à d'autres femmes (et en première instance à sa mère) pour faire ainsi de ces rapports une source de liberté. A l'épreuve des aspirations des femmes, cet ordre révèle de n'avoir prévu que des rapports entre femmes fondés sur « d'aide mutuel » et sur l'échange exclusivement personnel. Cet ordre « ne conçoit pas des rapports qui valorisent »⁴² les actions et les paroles de femmes, en laissant ces rapports entre femmes au hasard, dans un « état sauvage »⁴³, pris dans des formes trop grossières de médiation et réglés seulement dans la mesure où ils étaient nécessaires au fonctionnement des rapports des hommes entre eux⁴⁴. En somme, les rapports entre femmes ne comptaient pas parmi ces « formes de rapport voulues et pensées collectivement »⁴⁵.

Les femmes auteurs de *Non credere di avere dei diritti* reconnaissent, à partir du féminisme des années 1970 notamment, que ces rapports commencent à être pensés et voulus collectivement parce qu'ils sont tout d'abord pensés et voulus, par les femmes qui y ont pris partie, comme étant une condition de leur liberté et de leur vie sociale. La visée principale dans la pratique féministe devient ainsi pour elles celle de rendre possible la liberté des femmes, dans sa différence par rapport à la simple émancipation, en « donnant un nom et une forme sociale à ce qui se passait entre femmes sans un nom ni une forme. Ce ne sera pas plus le même, ni pour les femmes ni pour la société, si nous nous offrons les unes les autres pour notre survivance deviendra une alliance garantissant notre existence sociale »⁴⁶.

⁴¹ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 155.

⁴² Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 148.

⁴³ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 169.

⁴⁴ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 165.

⁴⁵ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 169.

⁴⁶ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 182.

Dans ces rapports capables de faire acquérir aux discours et aux actions des femmes un « surplus d'existence » et de nécessité s'enracine ainsi ce « travail symbolique » que nous allons reconnaître à l'œuvre chez Olympe de Gouges d'abord et chez les saint-simoniennes de la *Femme libre* ensuite. Il s'agit d'une pratique de parole par laquelle certaines négocient le sens de leur différence sexuelle et de leurs expériences et articulent leurs aspirations et leurs attentes à l'égard de la vie collective. Ainsi, la différenciation sexuelle, avec les expériences et les significations qui l'accompagnent, ne devient pas quelque chose dont il faut se délivrer, au moment de l'accès dans la vie politique ou intellectuelle, avec la férocité de « ces animaux qui, pris dans un piège, se libèrent en se coupant eux-mêmes leur patte »⁴⁷. Elle se présente plutôt comme quelque chose dont on peut « se libérer d'une manière humaine, c'est-à-dire symbolique »⁴⁸. À savoir, en ayant affaire à ce qui nous arrive sans qu'on l'ait toujours décidé ni voulu, en lui donnant une signification libre dans la mesure où celle-ci refuse la nécessité d'un destin et d'une différence naturalisée et figée dans son sens, pour rechercher toutefois ce « surplus d'existence » et de nécessité, dont la liberté elle-même a besoin.

Le féminisme qui a posé le problème des femmes n'acceptant pas qu'une telle question devienne superflue ou indifférente au moment de leur intégration, nous permet ainsi de reconnaître une autre forme dans laquelle la question de la liberté des femmes s'est présentée dans les sociétés modernes. Cette autre forme – qu'on a pour l'instant esquissée dans ces traits les plus généraux – nous aide à requalifier le récit historique élaboré par Joan Scott et à nous donner une direction dans l'analyse des écrits d'Olympe de Gouges et des saint-simoniennes. Cela d'autant plus que ce féminisme a été souvent aussi le lieu d'une réflexion philosophique et historique sur la question de l'accès des femmes à la vie politique et intellectuelle. C'est une telle réflexion qui nous aidera maintenant à élaborer un cadre d'analyse des textes d'Olympe de Gouges alternatif par rapport à celui qui a été proposé par Joan Scott.

En effet, par l'effort de situer les questions politiques qu'il abordait au-delà du paradigme libéral, ce féminisme a engagé aussi un conflit sur le sens du féminisme et sur la possibilité de lire autrement ses commencements. En revenant ainsi par exemple sur les saint-simoniennes (auxquelles Lydia Elhadad et

⁴⁷ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 170.

⁴⁸ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 170.

Geneviève Fraisse consacrent des études à compter des années 1970), mais aussi, même sous une forme plus problématique, sur Olympe de Gouges (dans les travaux de Geneviève Fraisse et de Christiane Veauvy notamment), on a pu montrer que la spécificité du féminisme ne tenait pas aux sujets (les « femmes ») qui demandaient leur intégration dans la démocratie libérale telle qu'elle était, en effaçant par le même geste la différence de leurs expériences et de leurs aspirations. Geneviève Fraisse considère qu'un tel récit efface la dimension historique de la question des sexes, qui n'est pas simplement celle du devenir historique des représentations qui les concernent, mais aussi de la puissance qu'une telle question a de *faire histoire*, de mettre en cause les formes sociales et politiques établies et d'envisager une transformation politique de la vie collective par les paroles et les actions des femmes⁴⁹. Dans le cas spécifique d'Olympe de Gouges, il s'agit de remarquer qu'elle n'accepte pas d'entrée de jeu, ni subit comme évidente, la partition se consolidant à son époque entre la sphère publique citoyenne et la sphère domestique. Ainsi, Geneviève Fraisse nous aide à reconnaître chez Olympe de Gouges un travail sur la représentation politique qui, loin de s'aligner aux concepts contractualistes déjà élaborés, les reformule radicalement, comme nous allons le voir dans la première partie de ce chapitre, en reliant intrinsèquement la manière dont les femmes viennent à être les représentantes de la nation à la question de leurs diverses postures dans la filiation⁵⁰.

Christiane Veauvy, dans les pages qu'elle consacre à Olympe de Gouges dans son essai sur l'expression publique des femmes et les origines de l'État-nation en France, nous signale la nécessité de garder un lien étroit entre les textes politiques et les textes dramatiques et littéraires d'Olympe de Gouges, ce que nous allons faire dans la deuxième partie de ce chapitre. Cela permet en effet, selon ses mots, de porter une lumière « sur le rapport du politique au symbolique »⁵¹, selon un sens de symbolique proche de celui que nous avons commencé à entendre dans *Non credere di avere dei diritti*. Il s'agit ainsi de reconnaître qu'une partie fondamentale de la liberté recherchée et expérimentée par les femmes dans leur accès à la vie

⁴⁹ Cf. G. Fraisse, *La différence des sexes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996 ; Id., *La fabrique du féminisme. Textes et entretiens*, Le passager clandestin, Congé-sur-Orne, 2012, pp. 70-73 notamment.

⁵⁰ Cf. G. Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., pp. 72-77.

⁵¹ Cf. Christiane Veauvy, *L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)*, cit., p. 23.

politique passe par un « travail symbolique ». C'est un travail de langage et sur le langage, entretenant des rapports souvent conflictuels avec celui qui est mené par les institutions étatiques, par lequel on parvient à nommer ce qui *rend possible pour une femme d'agir et de penser* avec une *liberté* qui ne soit pas un simple arbitre. On verra de quelle manière par un tel travail Olympe de Gouges parvient à montrer les points dans lesquels *l'ordre social se révèle n'être rien d'autre qu'un désordre*, incapable d'exprimer et de faire vivre les expériences, les idées et les désirs de celles qui y agissent et y pensent.

Comme dans le cas de Fanny Raoul⁵², Olympe de Gouges parviendra à montrer ces problèmes qui ne sont pas « faciles à résoudre »⁵³, et qui portent l'ordre social lui-même vers ses propres paradoxes, à partir d'un *déplacement* par rapport à *la philosophie politique de Rousseau*. Comme nous allons le voir, la discussion qu'elle fait de la pensée rousseauiste – notamment du second *Discours* – devient aussi la recherche d'une autre forme de pensée de la politique. Celle-ci devait pouvoir rendre compte du fait que la participation à la politique ne s'expliquait pas pour elle à partir des exigences d'individus dépositaires d'une volonté absolue. Une telle participation pouvait se comprendre plutôt à partir du besoin, qu'elle ressentait comme « Femme et Auteur », de dénoncer des maladies de la vie collective qui étaient occultées dans les discours politiques diffus et de la nécessité de rendre justice à des aspirations qui n'étaient pas encore reconnues de façon adéquate dans l'ordre social existant. Dans une telle participation, il n'était pas alors question d'une simple extension de liberté individuelle existante « aux femmes », mais plutôt d'une *intensification* du sens *politique* de la liberté et des pratiques dans lesquelles ce sens émerge et se développe pour tous.

1.3. Se déplacer par rapport à Rousseau

On se souviendra que Rousseau dessinait pour les femmes une place aux marges de la civilisation, de la vie politique et intellectuelle. Il s'agissait pour lui de la place dans laquelle elles se trouvaient à la suite des événements de l'histoire humaine, mais aussi celle dans laquelle elles *devaient* continuer à rester, pour préserver la

⁵² Cf. *supra*, 4.1.

⁵³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6.

société de la corruption et les hommes de la perte définitive de leur liberté. C'était en effet en vertu de cette existence hors de l'histoire, qu'elles pouvaient cultiver l'amour de la loi – condition nécessaire de toute volonté générale – contre l'amour propre, et ainsi aider les citoyens, ou les hommes sans patrie, à reconnaître la voix de la nature et à la suivre dans leur existence sociale. Notamment, comme nous l'avons montré à la fin du chapitre précédent, un tel ordre des femmes était pour Rousseau avant tout la condition de l'*ordre de la transmission* entre le père et les fils⁵⁴. C'était une condition incontournable du rapport entre les générations d'hommes, qui s'imposait notamment à cause des transformations qui avaient investi une telle transmission au sein des sociétés de l'époque.

Il s'agissait, pour Rousseau, de sociétés dans lesquelles il fallait se confronter avec la *fausse prévoyance des pères*. Autrement dit, des sociétés où il semblait y avoir une plus grande mobilité sociale et des changements abrupts et profonds de l'organisation de la vie collective qui ne rendaient plus raisonnable que les pères pensaient de pouvoir simplement transmettre leurs rangs ou leurs états. Ce changements avaient alors ouvert la question collective de savoir *ce qu'il faut transmettre* dans une telle société, ce qui mérite de continuer dans le temps une génération après l'autre parce que porteur d'une orientation pour l'action et pour la pensée à laquelle une certaine vie collective, telle qu'elle *est* et qu'elle *se veut*, ne pourrait pas renoncer. Comme nous allons le voir dans les prochains paragraphes, cette question de la transmission sera d'ailleurs l'une de celles sur lesquelles Olympe de Gouge portera un nouveau regard, comme le feront aussi les autres écrivaines que nous allons suivre dans cette recherche. Cela nous montre que, une fois qu'une telle question a fait surface, elle se pose pour tous et pour toutes, et demande aussi de penser d'une nouvelle façon la transmission qui passe par les mères et par les femmes. C'est une telle transmission qui est au centre des préoccupations de Madame d'Epinay, Mary Wollstonecraft et aussi des lectrices lyonnaises du *Contrat social*, qui la considèrent comme devant s'adresser principalement à d'autres femmes et comme visant avant tout leur participation à la vie intellectuelle et politique.

En se souvenant ainsi de la place que Rousseau assignait aux femmes et de ses critiques acharnées adressées aux femmes savantes, on serait peut-être surpris

⁵⁴ Cf. *supra*, 4.3.

de reconnaître que ces écrivaines entretiennent avec Rousseau un rapport qui n'est pas univoquement critique. Même, au contraire, il s'agit souvent d'une relation d'estime et de reprise, parfois même assez déférente. Parvenir à comprendre *où la rupture apparaît*, et pour quelle raison, devient alors notamment importante pour saisir l'enjeu du déplacement de ces écrivaines vis-à-vis de la doctrine politique moderne.

La plupart d'entre elles, comme c'est d'ailleurs le cas pour nombre de femmes cultivées, mais aussi peu cultivées ou autodidactes de la fin du XVIII^e siècle, voient en effet tout d'abord en Rousseau une *référence*. Celle-ci pouvait parvenir jusqu'à prendre la forme d'une *identification*, soit avec Rousseau lui-même – en tant qu'héros de la vertu et de la liberté défendues dans la vie et dans les œuvres contre une société corrompue – soit avec certaines de ses personnages. Mary Seidman Trouille, dans son étude sur les lectrices de Rousseau, montre que c'est notamment la *Nouvelle Héloïse* à avoir offert les images d'une telle identification : l'amour idéal, le déchirement existentiel dans un mariage qui ne soit pas fondé sur les sentiments, l'importance donnée à la maternité et à son rôle social, ainsi que l'idéal de la sensibilité et la valorisation de la vie intérieure avaient exercé un fort attrait sur les lectrices du livre. Certaines avaient trouvé dans cette valorisation de la vie intérieure un *modèle d'écriture autobiographique*, d'analyse de soi-même, dans lequel révéler et articuler des sentiments ou des expériences jamais racontées⁵⁵. D'autres s'étaient reconnues directement dans le personnage de Julie et ses mésaventures, comme cette femme qui écrit, en parlant de la *Nouvelle Héloïse* : le livre « semble raconter l'histoire de ma vie »⁵⁶.

Toutefois, pour ce qui concerne Olympe de Gouges et les lectrices lyonnaises di *Contrat*, il s'agira plutôt de rencontrer Rousseau sur un autre plan, celui de l'égalité et de la liberté, comme étant les piliers du nouvel ordre politique et social, et celui de la *nouvelle éducation* qu'un tel ordre demande pour se réaliser et exister dans le temps. C'est sur ce plan alors qu'il y aura notamment pour elles à la fois *convergence* et *conflit*, voire véritable rupture, avec Rousseau. Elles trouveront chez Rousseau les mots pour nommer non pas seulement une aspiration à la liberté, mais aussi le *conflit* entre, d'une part, ce qu'elles *ressentent et vivent* et, d'autre part, les *cadres sociaux mal adaptés* à le faire exister et à l'orienter. C'est alors sur ce point qui

⁵⁵ Cf. Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment*, cit., pp. 303-304.

⁵⁶ Cité par Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment*, cit., p. 56.

se produira d'abord la *rencontre* et ensuite la *séparation* : dans sa valorisation de la vie intérieure et sa critique des formes sociales vidées de sens et incapables d'en produire de nouveau, Rousseau capte une question qui touche directement ces écrivaines, mais il ne parvient pas à la définir de façon *juste et adéquate* par rapport à l'expérience qui est la leur. Si certaines d'entre elles passent par Rousseau pour trouver les manières d'indiquer la friction avec l'ordre social existant, pour s'autoriser à la nommer et à la vivre, c'est exactement sur la *forme* et le *sens* de celle-ci que le désaccord, la séparation, va se produire.

Tout d'abord, et de façon assez évidente, la rupture se produit à *l'origine* même du geste de ces écrivaines : dans l'acte même de cette reprise de Rousseau, de cette irruption dans des textes qu'elles lisent et utilisent pour écrire ou pour agir dans la vie politique. Elles se trouvent de la sorte dans la position où le discours de Rousseau *ne les voyait et ne les voulait pas*. Elles apparaissent, pour reprendre l'expression de l'importante féministe italienne Carla Lonzi⁵⁷, comme des *sujets imprévus*, traversées par un désir de liberté qui les amène vers l'écriture et vers la politique. Les femmes, dont on a parlé depuis toujours, commencent à parler, et elles les font aussi en passant par Rousseau. C'est alors ici que la rupture s'approfondit davantage : face à la fausse question de Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert*, qui demandait, tout en croyant de le savoir déjà, ce qu'une femme cherchait parmi les hommes, ces écrivaines commencent à répondre, à répondre par ce qu'elles font, par ce qu'elles disent et par ce qu'elles ressentent mais qui reste encore en partie inexprimé. C'est ainsi qu'elles peuvent *mettre à l'épreuve* les images qui circulent sur elles et sur leur "place déplacée" au sein de l'organisation sociale. Ainsi, elles font réapparaître une demande de pensée qu'une telle place fait naître et alimente et que des discours comme celui de Rousseau renferment trop rapidement.

Olympe de Gouge en nous donne un clair exemple. En se définissant comme étant en même temps placée et déplacée dans le siècle où elle vit et elle écrit, elle reprend la figure que Rousseau avait élaboré pour définir et réglementer la place des femmes, situées en même temps dans la société et en dehors de celle-ci. Toutefois, elle fait subir à une telle figure une *altération* profonde qui en bouleverse le sens. Olympe de Gouges introduit en effet cette figure, dans la transformation

⁵⁷ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. E altri scritti*, Milan, Et al., 2010 (1970¹), p. 23.

de sens qu'elle lui fait subir, afin de dire la conjonction paradoxale, mais pratiquement et existentiellement *évidente pour elle*, d'être « femme et Auteur »⁵⁸. Il s'agit presque d'un oxymore pour le siècle où elle vit, dans lequel – elle nous rappelle – on dit que « les femmes qui tendent à l'esprit et se livrent avec prétention à la Littérature sont des *Êtres insupportables à la société* »⁵⁹ et incarnent le spectre d'une « révolution dangereuse »⁶⁰ pour la tenue de l'ordre social lui-même. Et toutefois, elle continue, de cette femme auteur, auteur de pièces de théâtres, de romans, d'écrits politiques, « j'en ai *toute l'activité* »⁶¹. C'est alors cette activité qui compte et qui demande de la pensée et des mots pour être comprise et dite. Cette activité, qui la place au cœur de son siècle, est traversée par le *désir de participer* à une vie intellectuelle qui est requise par une vie politique nouvelle, au sens large démocratique, dans laquelle la liberté individuelle et collective devient à la fois l'énigme à travailler et l'orientation des aspirations. La pratique qui est redoutée par ceux qui annoncent, comme le faisait Rousseau, les effets corrupteurs des femmes savantes, est donc *toute l'activité* d'Olympe de Gouges, et d'autres femmes comme elle. C'est la réalité d'une telle activité qui ne se satisfait pas des médiations mises en place dans le siècle éclairé, en s'y trouvant de la sorte en même temps placée et déplacée.

Ainsi, les discours et les formes de conduite qui sont proposés à ces femmes ne parviennent pas à dire et à donner une forme à l'activité à laquelle elles aspirent et dans laquelle elles sont déjà engagées. Plus précisément, ces discours *mutilent* une telle activité, ou la nient intégralement, en la forçant dans des formes qui restent *détachées* de l'expérience, et qui sont alors pour cette même raison – comme nous l'avons vu grâce à Fanny Raoul – incapables de *rendre justice* à une telle expérience, à ce qui se fait et se dit en elle. On parvient ainsi au deuxième pôle de cette ligne tendue où Olympe de Gouges avance en se tenant en équilibre : l'être *déplacée*, en même temps que placée, dans le siècle éclairé.

⁵⁸ Olympe de Gouges, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, cit., p. III.

⁵⁹ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames*, dans Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}, Paris, Cailleau, 1788, pp. 1-8.

⁶⁰ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont. Sur l'ingratitude et la cruauté de la famille des Flaucourt envers la sienne, dont les sieurs de Flaucourt ont reçu tant de services* in Id. *Œuvres de Madame de Gouges*, cit., p. 21.

⁶¹ Olympe de Gouges, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, cit., p. III.

Comme nous l'avons annoncé et nous allons le montrer par une analyse des textes, au contraire de ce que l'on pourrait imaginer à une première approche, un tel déplacement ne nomme pas ici simplement l'exclusion ou la marginalisation, le fait d'être tenue *hors* des droits, hors de l'égalité juridique avec les autres individus. L'hypothèse que nous allons suivre dans ce chapitre est que cette position déplacée indique en réalité une expérience plus large, et, comme nous allons le voir, plus féconde politiquement et intellectuellement. Il s'agit de l'expérience d'une friction avec l'ordre social qui était en train de se façonner et de chercher une *intelligibilité* et une *praticabilité*, au long du « siècle éclairé », et puis notamment à partir de la Révolution. Cette expérience de friction rend possible ce regard par lequel ce qui se présente comme étant un *ordre* est reconnu en réalité comme étant du *désordre*, à savoir, comme étant incapable d'*exprimer* et d'*orienter* les actions, les rapports entre les personnes, leurs désirs. L'expression d'Olympe de Gouges désigne ainsi un *désajustement* parfois déchirant – notamment pour celles qui s'en trouvent principalement investies – *de l'ordre social lui même*, qui peine à trouver les formes de rapport et de discours adéquates aux expériences, aux paroles et aux aspirations de celles et de ceux qui y pensent et y agissent. L'être *déplacée* est alors tout d'abord l'expérience vécue – et réfléchie – d'un tel désajustement, dans les blocages de l'action et les injustices qu'il produit, mais aussi dans le besoin de comprendre et d'orienter ces portions de la vie individuelle et collective qui sont mutilées par cet ordre désordonné.

Pour cette raison, cette position déplacée porte souvent avec soi aussi la *recherche d'une pensée*, voire d'un savoir, qui puisse apaiser une telle tension en en faisant un *ressort* pour nommer et pour donner une forme à ces portions mutilées et *muettes* de l'expérience, autant individuelle que collective, que les formes existantes cachent, amputent ou déforment. Depuis cette position placée et en même temps déplacée, des femmes peuvent indiquer ces moments de la vie collective où le nouvel ordre social n'est en réalité qu'un réglage *extérieur*, descendant sur la réalité vécue pour la forcer dans des images qui ne lui conviennent pas. Ainsi, depuis cette position et dans la friction dont on y fait l'épreuve, une *question de justice* peut naître, sous la forme de la recherche d'un regard plus juste non pas simplement sur les femmes, mais, comme nous allons le voir, sur l'ordre social lui-même.

1.4. Dispositif Rousseau

C'est à ce moment que la décision de considérer ce qu'on a appelé le « dispositif Rousseau » s'avère fructueuse. Une telle perspective nous permet en effet de reconnaître que Rousseau avait su parler du problème de la « place des femmes » dans l'ordre social de son époque d'une façon telle qu'elle était rentrée en *consonance* avec les opinions ou les sentiments diffus, et avait pu les exprimer ou les aider à se dire plus clairement. Ses thèses et ses mêmes expressions – notamment tirées de l'*Émile* – ont été en effet reprises dans les débats révolutionnaires sur la participation des femmes à la politique, dans les projets de réforme de la famille ou de l'éducation (notamment par les jacobins)⁶², ainsi que par les médecins-philosophes cherchant à déterminer les fondements physiques et morales de la différence des sexes, jusqu'aux rédacteurs du Code Civil et aux débats dont celui-ci a été l'objet tout au long du XIX^{ème} siècle. Et, comme nous venons de le dire, ses écrits ont été aussi un point de passage obligé pour des lectrices et des écrivaines de l'époque, non pas seulement dans la forme de la critique, mais aussi dans celle de la reprise et de l'autorisation que l'on cherchait dans ses textes. C'est une telle *résonance*, se produisant à partir des écrits de Rousseau, qui ne fait pas de lui seulement un philosophe, mais aussi un *intellectuel* chez qui on cherche une expression plus claire des sentiments diffus ainsi que des orientations directement pratiques.

Un champ de problématisation se façonne ainsi autour de la question des femmes en mobilisant Rousseau et ses écrits. Il s'agit avant tout d'un ensemble de thèses théoriques, mais aussi d'énoncés, d'expressions tirées des écrits de Rousseau qui se figent de plus en plus et qui reviennent dans de textes à statut différent (juridiques, littéraires, philosophiques, pamphlétaires, politiques); c'est aussi un ensemble de livres, même dans leur dimension matérielle d'objets qui circulent plus ou moins aisément, d'écrits qui sont accrochés aux murs ou de lettres qui sont adressé aux destinataires les plus variés (de l'assemblée constituante, au roi, à la reine, aux français, aux femmes). Cet ensemble de matériaux se dispose autour de la question de la place des femmes et de leur rôle dans l'ordre nouveau.

⁶² Cf. Julien Boudon, *Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, cit., sur l'usage de la pensée de Rousseau par les jacobins.

Exactement au moment où l'on reconnaît qu'une telle question *ne cesse pas d'engendrer* ces écrits, ces réflexions, ces efforts d'articulation linguistique, voire même juridique, on peut reconnaître un autre aspect qui caractérise le dispositif en question. Celui-ci n'est pas simplement un agrégat d'éléments variés, mais un champ de problématisation dans lequel tous ces matériaux textuels et théoriques *gravitent autour d'un problème* qui ne cesse de se présenter et de s'ouvrir et qui, pour cela même, dans son noyau qui demeure obscur et impénétrable, continue à *attirer de la pensée*, des discours, des solutions pratiques plus ou moins adaptées.

Ce problème, avec sa dynamique d'engendrement de discours, Rousseau croyait de l'avoir, sinon résolu, au moins *clôturé*. En effet, comme nous l'avons montré, ce qui caractérise le discours de Rousseau et lui donne ce statut de point de passage plus ou moins obligé, c'est un double mouvement : d'une part, avoir reconnu que l'action et les paroles des femmes apparaissaient comme *un problème spécifique* et fondamentale dans l'ordre nouveau de son époque. Mais, d'autre part, avoir aussi cherché à le *renfermer*, en lui donnant une solution qui n'était *pas à l' hauteur du problème et de sa nouveauté*. À savoir, une solution qui prolonge et amplifie le *désajustement* des formes discursives, pratiques et juridiques par rapport à ce qui commence à être voulu et fait. Le problème de la position d'action et de parole des femmes a ainsi continué à travailler les esprits et les actions en engendrant des discours et des formes de rapport qui demeuraient très souvent en friction avec l'expérience et qui ne pouvaient donc pas être investis ni assumés par celles dont il était question.

Le blocage produit par le discours de Rousseau tient alors d'abord à cela : face à la *nécessité nouvelle* de penser le rapport des femmes à la vie politique et intellectuelle, face aux insuffisances d'un ordre social qui cherchait à donner une forme à ce rapport, et à ses conséquences sur la transformation de la famille et de la transmission, Rousseau imagine et propose une solution *qui ne relève pas le défi de la nouveauté* du problème. Comme nous l'avons montré, en effet, vis-à-vis des femmes qui ont franchi le seuil de la sphère publique, Rousseau clôture le questionnement en *réaffirmant ce qui existait déjà*, ou ce qu'il croit exister déjà, sous la forme d'un interdit portant sur leur accès à la politique et au savoir. En effet, comme nous l'avons vu, pour justifier sa solution du problème de la place des femmes, il prend avant tout appui sur la *tradition* – à savoir, sur ce qui, dans les rapports entre les hommes et les femmes, s'était d'après lui établi depuis toujours –

et sur un *prétendu universel anthropologique* – ce que toutes les sociétés humaines attesteraient chez elles quant aux rôles respectifs des hommes et des femmes. Ainsi, les questions soulevées par ces femmes qui aspirent à franchir le seuil de la vie politique et intellectuelle sont renfermées aussitôt qu'elles sont évoquées, en faisant *peser* sur elles des formes de rapport et des images qui en écrasent l'activité ainsi que les aspirations et les attentes qui les animent.

Les conséquences sur leurs vies seront différentes, mais souvent très peu heureuses : certaines, comme Olympe de Gouges, réagiront avec force et continueront à parler au-delà de la frontière établie entre le domestique et la politique, en payant de la vie un tel choix ; d'autres seront recluses dans des prisons, des couvents ou, ensuite, dans des hôpitaux pour malades mentaux⁶³ ; d'autres encore, en renonçant à leur désir d'écrire ou d'agir, trouveront une mort intérieure parfois même plus pénible. Seulement à un petit nombre sera réservé le bonheur de trouver des compromis, des marges d'action, des situations particulières leur permettant d'écrire, d'exercer leur créativité ou – beaucoup moins souvent – de participer à la vie politique. Ainsi, dans la circulation du discours de Rousseau, dans la résonance qu'il a eu même dans l'élaboration des lois, son *verrouillage* du problème de la place des femmes devient aussi la porte fermée des maisons, des prisons, des hôpitaux. C'est le verrouillage des esprits de ces femmes qui, mortifiés et mutilés, s'exposent au désarroi ou à la folie.

Comme l'écrit l'historienne Laure Adler⁶⁴, en parlant des premières journalistes françaises du début du XIX^e siècle (les saint-simoniennes notamment), pour comprendre le statut des textes qu'elles écrivaient et du geste qu'elles accomplissaient, il faut reconnaître que pour ces femmes l'écriture était aussi une *question de vie*, comme assez rarement elle l'est pour d'autres écrivains. Si l'on veut alors trouver une bonne approche aux textes des écrivaines que nous allons rencontrer ici, il faut commencer par se rappeler de ce statut très singulier. Il faut garder à l'esprit que, d'une manière ou d'une autre, dans ce qu'elles écrivaient, elles étaient en train de mettre en jeu leur propre vie, une vie qui ne se voulait pas sans l'écriture ou sans la politique. Un tel regard est d'autant plus requis si l'on considère, comme nous demande de le faire une saint-simonienne écrivant sur la

⁶³ Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 17.

⁶⁴ Cf. Laure Adler, *À l'aube du féminisme : les premières journalistes (1830-1850)*, Paris, Payot, 1979.

Femme libre, que dans ces morts plus ou moins éclatantes, ou plus ou moins quotidiennes, « c'est la société qui se suicide »⁶⁵, c'est l'entière vie collective qui rencontre ses paradoxes, ses injustices, les impossibilités de son ordre qui n'est là qu'un désordre. Cette position de parole et de réflexion, se tenant sur la frontière d'un désajustement profond de la vie collective elle-même, donne ainsi aux écrits de ces femmes un caractère singulier et en fait des théories dans lesquelles, comme l'observe Carla Lonzi, le besoin de penser fait une seule chose avec l'urgence pratique d'exister⁶⁶.

On ne s'étonnera alors pas que les écrivaines que nous allons suivre dans ces chapitres aient cherché à se déplacer, d'une manière ou d'une autre, de Rousseau. Au contraire de celui-ci, face à la question de comprendre le sens de leur désir de prendre la parole dans la vie politique ou intellectuelle, elles ne peuvent que chercher une réponse qui sache se tenir à la *nouveauté* de ce qu'elles commencent à vivre et à être en tant que *sujets imprévus*, placées et déplacées dans le siècle éclairé. Dans la recherche d'une telle réponse, elles ne se satisfont pas ni de la constatation d'une *réalité de fait* présente chez tous les peuples connus ni du rappel d'un *passé inerte*, tout réduit à la datité de ses formes et dissocié de toute question de justice et de sens pouvant le travailler. C'est ainsi qu'elles font surgir une *demande de savoir* et, par contraste, indiquent chez Rousseau et chez ceux qui l'ont repris le manque d'un désir de savoir, et même de justice, adapté à la situation et à ce qui de nouveau se présente en elle.

Elles recherchent ainsi une forme de pensée capable d'aborder véritablement le problème d'un nouvel ordre social qui puisse être aussi un *ordre des femmes*, au sens du génitif subjectif, un ordre d'idées et de pratiques dans lequel elles puissent se reconnaître, agir et penser en y trouvant un *surcroît de puissance*, et non pas une mutilation, de leurs actions et de leurs pensées. La question se pose alors de savoir *quel genre de pensée* pourrait relever le défi, et si la philosophie politique contractualiste, même dans la forme spécifique que lui donne Rousseau, pourrait remplir les attentes. Il s'agit aussi de comprendre si un travail sur les *mœurs* et sur la tradition, autre que la répétition de leur factualité, pourrait être mobilisé dans la

⁶⁵ Suzanne, *La femme libre*, I, 16, p. 215.

⁶⁶ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Et. Al, 2010 (1970¹). À ce propos, voir notamment Maria Luisa Boccia, *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, Roma, Ediesse, 2014.

recherche de médiations symboliques et de formes de rapport adéquates au problème de la position de parole et d'action des femmes.

Comme nous allons le voir, le travail symbolique mis en place par ces écrivaines a ouvert la recherche de formes savoir et de pensée *différentes*, il a donné lieu à la mobilisation de vocabulaires et de formes d'expression assez variées pour dire ce qu'elles cherchent, les problèmes et les désordres de la vie collective qu'elles peuvent apercevoir de leur position déplacée, ainsi que le type de politique que cela appellerait. La même question s'impose aussi chez les saint-simoniennes, confrontées au problème d'une révolution qu'elles n'estimaient pas être achevée et d'un ordre social qui restait obscur et en partie incapable d'exprimer le sens des problèmes et des relations de celles et de ceux qui y agissaient. Ainsi, elles sortiront nettement des cadres de la philosophie politique contractualiste, pour poser directement le problème d'un *ordre* non pas simplement *moral* mais aussi *religieux* nouveau, qui puisse dépasser le désordre de la société qui s'est façonnée pendant et après la Révolution, et dans lequel des femmes puissent trouver des formes de rapport capables d'exprimer ce qu'elles voient d'elles-mêmes et de la vie collective dans son ensemble.

2. LE BONHEUR PRIMITIF DE L'HOMME : OLYMPE DE GOUGES ET LE DEUXIÈME DISCOURS DE ROUSSEAU

2.1. La « confusion épouvantable » des lumières

Après avoir exposé les lignes guide de notre analyse des écrivaines lectrices de Rousseau, le moment est venu de se confronter avec les textes et de leur donner la parole. De cette manière, nous allons pouvoir étayer, et mettre à l'épreuve en même temps, notre hypothèse de lecture. Il faudra montrer comment les textes répondent à une telle lecture, tout d'abord dans la distance qui la caractérise par rapport à l'approche de Joan Scott et du courant historiographique axé sur la tension entre l'égalité et la différence au sein du féminisme⁶⁷. Autrement dit, il s'agira de suivre la question que nous nous sommes donnée comme guide – *comment et en vue de quoi ces femmes prennent-elles la parole ?* – afin de montrer, d'abord, que la finalité principale de leur écriture et de leur action politique n'était pas l'inclusion dans le model de l'individu titulaire de droits et d'une égalité et liberté garanties par l'État. Ainsi, en suivant le fil d'une telle question, on pourra découvrir, ensuite, les problèmes qui captivaient leur attention, les expériences qu'elles voulaient valoriser, les idées qu'elles tenaient à retravailler, les désirs qu'elles exprimaient et suivaient. De cette manière, on sera même d'articuler les différentes idées de *politique* qui se façonnent dans les écrits de ces femmes, ainsi que les formes de discours et de vocabulaire qu'elles mobilisent pour pouvoir les indiquer ou les imaginer.

On commencera alors par la lecture du Bonheur primitif de l'homme, l'essai d'Olympe de Gouges repris par Joan Scott, celui dans lequel Olympe de Gouges évoque l'image, emblématique pour l'historienne, d'une « femme qui n'a que des paradoxes à offrir et non des problèmes faciles à résoudre »⁶⁸. Comme nous l'avons déjà indiqué, ce texte se présente comme étant un récit de l'origine de la civilisation humaine alternatif à celui que Rousseau élabore dans le deuxième Discours. Ainsi, si l'essai s'ouvre par une déclaration d'estime et de déférence à l'égard de Rousseau – « dans cette matière, il faudrait, écrit Olympe de Gouges,

⁶⁷ Cf. *supra*, 5.1.

⁶⁸ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 20.

avoir l'art et le génie de Rousseau qui montre partout l'homme instruit et l'homme de la nature »⁶⁹ – on reconnaît rapidement une prise de distance par rapport à l'auteur du deuxième Discours qui est allé « trop loin »⁷⁰. Il n'a pas su en réalité bien distinguer entre l'homme instruit et l'homme de la nature. Plus précisément, il n'a pas bien posé le problème de l'origine de la civilisation humaine, en imaginant, dans sa première origine, des hommes dépourvus de génie, de justice, de parole et d'humanité. Ce qui est de telle sorte questionné, c'est donc l'introduction de l'idée même d'état de nature, où les individus vivaient séparés, sans parole ni pensée, et orientés exclusivement par leurs instincts. Écrit ainsi Olympe de Gouges à ce propos : « si l'on croit Jean-Jacques dans son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, l'on verra que, d'après ce fameux Écrivain, l'homme a souffert des siècles pour parvenir au degré où il est (...). Jean Jacques avait trop de lumières pour que son génie ne l'emporta pas trop loin, et c'est peut être ce qui l'a empêché de saisir le véritable caractère de l'homme dans le temps primitif », en continuant ensuite par le passage déjà cité : « mais moi, qui me ressens de cette première ignorance et qui suis placée et déplacée en même temps dans ce siècle éclairé, mes opinions peuvent être plus justes que les siennes »⁷¹. Il faudra s'arrêter sur ce passage du texte, afin d'en développer les deux éléments principaux. D'abord, l'excès de lumières qui a aveuglé Rousseau et, ensuite, l'autre récit des origines qu'Olympe de Gouges élabore en alternative à celui du deuxième Discours.

La méfiance vis-à-vis des lumières est reprise par Olympe de Gouges dans les termes façonnés par Rousseau lui-même. Elle se base sur la même opposition entre nature, d'une part, et corruption produite par les développements de la civilisation, d'autre part. Mais, en déclarant à ce propos sa position de parole et d'observation – « placée et déplacée en même temps dans ce siècle éclairé »⁷² – Olympe de Gouge interroge, par ce même geste, celle de Rousseau, en posant la question de savoir d'où il parle, c'est-à-dire, comment il peut prétendre de regarder l'histoire humaine en se situant en dehors des effets corrupteurs de la civilisation et en se tenant près de la voix de la nature. Au contraire de ce qu'il prétendait,

⁶⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 2.

⁷⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6.

⁷¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6, moi qui souligne.

⁷² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 6.

Rousseau disposait en réalité de « trop de lumières », il restait imbibé et façonné par la civilisation qu'il aurait voulu regarder de l'extérieur et en s'en tenant à l'écart. Rien n'explique en effet comment Rousseau aurait pu prendre cette position de surplomb, et, pour Olympe de Gouges, les thèses mêmes qu'il soutient le démontrent. D'après elle, celles-ci ne savent pas s'écarter de l'abus de savoir qui caractérise le siècle éclairé, et qui se manifeste tout d'abord comme un excès de confiance dans la raison, dans sa prétention de construction de l'ordre social, qui s'atteste encore dans la théorie rousseauiste de l'état de nature.

Au contraire, pour Olympe de Gouges, cette position décalée par rapport à la civilisation est bien celle dans laquelle elle se trouve de fait, comme elle le dira dans un texte de l'année suivante, le *Discours de l'aveugle aux Français* (24 juin 1789) : « Le sort m'a privé des lumières profondes ; j'ai cherché à tâtons la vérité. J'ai pensé qu'il était nécessaire dans cette époque mémorable de la mettre encore sous les yeux des Français »⁷³. Depuis cette position, celle d'une femme qui cherche une vérité qu'elle estime important de dire aux Français, comme un docteur devrait le faire lorsque « le mal exige des remèdes prompts et efficaces »⁷⁴, Olympe de Gouges interroge les savoirs de son époque pour comprendre s'ils peuvent aider, ou pas, à reconnaître les maladies du corps social et à les soigner. Son constat se fait à ce propos très dur : elle doute en effet que « les sciences rend(ent) les hommes meilleurs et plus conséquents », et pour cette raison elle se félicite de « ne tenir aucune lumière des hommes »⁷⁵, dans la mesure où celles-ci ne garantissent pas le développement d'une pensée cohérente et meilleure, voire plus juste, ni aident nécessairement pas à la découverte de la vérité.

Il y a d'après Olympe de Gouges des vérités, celles qu'elle a cherchées à tâtons pour s'occuper des maladies de la vie collective, que les savoirs du siècle éclairé offusquent et cachent. En effet, elle observe dans un autre texte politique de la même période (Mai 1789) que si auparavant le Français « ne péchaient que par trop d'ignorance, les modernes gâtent tout pour avoir trop acquis. À force d'idées et de lumières, ils se trouvent aujourd'hui dans une confusion

⁷³ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, in Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, p. 89.

⁷⁴ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

⁷⁵ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

épouvantable »⁷⁶. Il s'agit, pour ce texte – *Le cri du Sage* –, de la confusion produite par une cumulation de connaissances et de constructions théoriques qui n'assistent pas dans la compréhension de la situation dans laquelle se trouve la France des États Généraux, ni dans la transformation politique de l'ordre collectif. Notamment, dans ce texte, en s'adressant aux hommes réunis en Assemblée, Olympe de Gouge parle de l'effet catastrophique des discordes et des oppositions entre la Noblesse, le Clergé et le Tiers-État qui va « non seulement jeter le feu dans les quatre coins de la France, mais soulever nos ennemis, les encourager contre nous, et nous perdre par votre faute »⁷⁷. La confusion épouvantable de l'excès de lumières – avec l'amour propre, « le cœur flétri, l'âme abjecte, l'esprit énervé et le génie malfait »⁷⁸ qui les accompagnent très souvent – empêche de reconnaître ce qui serait juste de faire, ainsi que de trouver des points de convergence qui permettrait à la France de ne pas se perdre ni mourir.

Par un geste réflexif qu'on retrouvera à plusieurs reprises chez Olympe de Gouge, elle révèle l'absurdité d'une telle opposition, notamment entre la Noblesse et le Tiers-État, non pas simplement en montrant les effets malheureux pour l'ensemble de la nation⁷⁹, mais en portant à la lumière des pratiques et des formes de rapport existantes qui devraient mettre en question l'opposition radicale affichée dans les discours. Ainsi, après avoir écrit qu'il faut persuader la « Noblesse que c'est une injustice, une vexation criante, de refuser de siéger avec le Tiers-État, comme s'il avait entre ces deux Ordres des barrières invincibles »⁸⁰, elle indique ce qui reste caché, dans l'angle aveugle du débat, à savoir que « il n'y a pas de jour qu'un Noble sans fortune ne sollicite la main d'une demoiselle du Tiers-État. Il n'y a pas de demoiselle d'un sang illustre qui n'ait mêlé ce sang avec celui du Tiers-État ; et dans ce moment de détresse, dans un temps de calamité, vous craignez, Monsieur, de mêler vos idées avec celles des hommes qui vous valent peut-être »⁸¹.

Ainsi, si l'on considère les pratiques d'alliance et la majeure mobilité sociale attestées au XVIII^e siècle, les images des « barrières invincibles » entre les deux

⁷⁶ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage. Par une femme*, in Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, p. 73.

⁷⁷ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 73.

⁷⁸ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 73.

⁷⁹ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 72.

⁸⁰ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 75.

⁸¹ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 75, moi qui souligne.

Ordres s'avèrent être des images en retard par rapport à ce qui était en train de se faire dans la vie collective, en retard par rapport aux formes de mariages qui se diffusaient et aux transformations déjà en acte dans une société où la noblesse n'était plus de fait séparée de la bourgeoisie par des frontières infranchissables. Par le discours qu'Olympe de Gouge tient, par le fait même de donner une voix à cette réalité, elle montre la nécessité de faire remonter au niveau des images et des discours diffus, et par conséquent aussi au niveau de la politique institutionnelle, la perception et la prise en compte de ces transformations de l'ordre social et de leur conséquences sur la vie politique elle-même. La confusion épouvantable produite par les idées et les lumières du siècle éclairé est alors tout d'abord celle d'images, de discours, d'encadrements théoriques qui se montrent comme étant détachés de l'expérience et, pour cette raison, incapables de lui donner un ordre qui puisse donner lieu à une politique consonante avec ce qui se fait.

De cette confusion du savoir du siècle éclairé, Rousseau n'en est pas, d'après Olympe de Gouge, sorti indemne. Lui aussi en a été affecté, notamment dans son deuxième Discours, lorsqu'en introduisant la référence à un état de nature où les hommes étaient dépourvus de parole et de pensée, il s'est laissé entraîner par une raison abstraite, recouvrant la réalité avec ses modèles et ses images⁸². Olympe de Gouge, que, comme elle l'écrit, le sort a laissé à l'écart des voies principales de l'instruction de son siècle, dit de prendre alors appui sur quelque chose d'autre que sur cette raison, en s'abreuvant, écrit-elle, à « une source antérieure de ma raison »⁸³. Elle appelle nature une telle source, qui la guide ailleurs et autrement que les savoirs éclairés de son siècle : « Qu'on me considère donc comme une aveugle – elle conclut dans son texte Discours de l'aveugle aux Français – que la nature a toujours pris soin de guider »⁸⁴.

La référence à la nature, comme cette source d'orientation pour la pensée et pour l'action qui « ne connaît ni loi ni préjugé »⁸⁵, revient souvent dans les écrits d'Olympe de Gouges avec des significations changeantes et variées. Comme nous allons le montrer dans ces deux chapitres, c'est autour du concept de nature – allant de ce qui précède toute vie sociale à ce qui excède la configuration existante

⁸² Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 31.

⁸³ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

⁸⁴ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

⁸⁵ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 10.

de la vie collective, jusqu'à l'ensemble d'aspirations, attentes et pratiques que le droit n'est pas encore capable de tenir en compte – que se disposeront ses efforts d'élaborer une pensée de la vie collective alternative par rapport à celle des « lumières » et de Rousseau lui-même. La multiplicité de significations de « nature » – et le choix même de ce terme – signale ainsi les difficultés qu'elle rencontre dans l'élaboration d'une telle pensée, ainsi que les tensions qui l'habitent lorsqu'elle veut penser une expérience de la politique et de la vie sociale qui ne peut pas se dire dans le langage du contractualisme, auquel elle a toutefois souvent recours.

Comme nous allons le voir, les femmes du club de Lyon et de Dijon, lectrices du Contrat social pendant la Révolution, chercheront à travailler sur la même problématique en privilégiant la référence à l'idée de mœurs plutôt qu'à celle de nature. Cela leur permettra, comme ce sera le cas aussi pour les saint-simoniennes, d'élaborer davantage un regard moins problématique et moins équivoque sur la politique et la vie collective, ainsi que sur l'inscription du droit au sein d'un horizon social qui le dépasse. Il se peut aussi que la possibilité d'élaborer une pensée plus capable de restituer avec justice et consistance leurs propres expériences et leurs attentes à l'égard de la vie politique, se soit ouverte pour ces femmes grâce à leur travail collectif, aux échanges d'idées et de projets qui se faisaient dans les lieux qu'elles avaient constitué avec cette finalité (la revue *La femme libre*, les clubs de Dijon et de Lyon). Comme nous avons commencé à le dire, et comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres, l'élaboration d'un savoir ainsi que de conduites capables d'avoir une nécessité dépassant le niveau simplement individuel, sans pour autant mutiler ou dénier l'expérience de ces femmes, se fortifie grâce à des rapports de pensée et de valorisation réciproque entre femmes.

À l'établissement de ces rapports Olympe de Gouges appelle elle aussi, mais sans les mettre au centre de sa pratique politique et de pensée. Ainsi, tout en procédant au-delà de la pensée contractualiste, elle se trouvera souvent à devoir négocier de l'intérieur même de la pensée jusnaturaliste les concepts nouveaux dont elle a besoin pour penser ses aspirations de « femme et Auteur » accédant à l'espace politique, ainsi que ses expériences de mère et de fille illégitime. On reconnaîtra de la sorte chez elle à la fois la force d'idées nouvelles, pleinement détachées du cadre contractualiste, et les moments où la prise du discours

jusnaturaliste l'amène à forger des concepts équivoques, qui reprennent et en même temps réfutent l'idée jusnaturaliste de « nature ».

On peut en effet remarquer au premier abord que l'usage qu'Olympe de Gouges fait du concept de « nature » est proche de celui de Rousseau, lorsque celui-ci voit dans la nature un horizon de finalités, de facultés et de propriétés des êtres humains qui n'est pas entamé par la dégénération de la vie sociale et qui demeure encore actif dans l'intériorité des hommes. Comme nous allons le voir toutefois, en opposition à Rousseau, Olympe de Gouges cherche à établir un nouveau lien entre nature et société, non pas pour refonder l'ordre social sur un ordre naturel indépendant, mais afin de penser un ordre de pensées et d'actions qui excèdent l'ordre social existant et ses constructions trop humaines, trop abstraites et extérieures par rapport à ce qui se fait et s'éprouve dans la vie collective. Afin de mieux comprendre ce qui, dans ce deuxième usage, cherche à se dire dans et au-delà de la conceptualité jusnaturaliste, on doit remarquer que chez Olympe de Gouges la mobilisation de la référence à la « nature » apparaît autour du mystère qui est pour elle le fait d'être une écrivaine, et une écrivaine politique notamment.

C'est ainsi qu'on peut commencer à constater que ce travail sur la nature répond chez elle à l'exigence de penser ce qui dépasse les cadres sociaux donnés et établis. Le besoin d'évoquer la « nature » apparaît en effet chez Olympe de Gouges autour de l'énigme qui représente pour elle le fait d'écrire et de savoir, alors qu'elle ne le devrait pas. Elle ne devrait ni écrire ni avoir des idées sur la vie politique : il ne s'agit pas de ce que les femmes font habituellement, ni de ce qu'elles devraient faire. Et pourtant Olympe de Gouges sait de savoir quelque chose qu'elle estime important pour toute la nation⁸⁶, et qui la pousse ainsi à écrire en levant un « cri de sage ». Cette énigme qui est pour elle le fait de savoir, alors même qu'elle ne le devrait pas, elle l'appelle nature, comme l'ouverture d'une possibilité qui était fermée dans les conventions sociales données, comme la source d'une compréhension et d'un désir de savoir et de dire dont elle ne s'explique pas tout à fait l'origine ni la possibilité. Comme nous allons le voir, c'était d'ailleurs cette énigme qui l'avait amenée à rechercher son géniteur naturel qui, intellectuel et écrivain – comme ne l'étaient pas ni sa mère ni son père légal – portait en lui-

⁸⁶ Cf. Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 73.

même pour elle l'énigme d'une transmission de ce désir de savoir et d'écrire qui s'était faite malgré eux et malgré le peu de temps qu'ils avaient pu partager lorsqu'Olympe de Gouges était un enfant⁸⁷.

C'est à partir de l'énigme d'être à la fois « femme et Auteur », l'énigme dans lequel se manifeste pour Olympe de Gouges une possibilité pratique qui dépasse celles déjà visibles dans l'ordre social donné, qu'elle interroge les lumières de son siècle et la raison philosophique de Rousseau. C'est à partir de là qu'elle peut soulever un doute sur les constructions sociales et politiques des hommes qui se fondent sur une raison prétendant de déduire et d'engendrer d'elle-même la réalité humaine et son ordre. Ainsi, si Olympe de Gouges voit dans les discours des philosophes et des intellectuels du siècle éclairé une raison qui est allée « trop loin », c'est qu'elle éprouve l'abstraction de ces constructions non pas simplement en la découvrant dans une analyse logique des idées et des énoncés, mais dans une expérience où ces constructions se révèlent abstraites parce qu'elles sonnent faux vis-à-vis de la réalité vécue, parce qu'elles se montrent mal adaptées aux transformations en acte dans la vie sociale.

Ces constructions, en reprenant le langage de la médecine qu'elle emploie assez souvent, ne savent pas pour elle remédier au maux qui affligent la nation, voire même ils sont à l'origine même de ces maux⁸⁸. Il s'agit ainsi de discours et de formes de rapport qui seraient artificiels – et dans ce sens, pour elle, non naturels – parce que, d'une part, ils ne savent pas donner une place à l'énigme qu'elle est et qu'elle vit, mais aussi, d'autre part, parce qu'ils ne savent ni reconnaître ni faire face aux maladies qui attaquent le corps collectif et qu'elle aperçoit depuis son angle décentré d'observation et d'expérience de la vie collective. A ce propos, elle se réjouit de ne pas compter parmi ces « écrivains qui, trop livrés au soin de retracer les anciens usages sur la manière d'assembler la Nation, ne se sont pas occupés de la position du peuple, et de la position la plus souffrante, privée de tout secours »⁸⁹.

C'est contre cette abstraction et les effets funestes qu'elle entraîne pour toute la société, qu'Olympe de Gouges considère que « il est temps d'élever la voix »⁹⁰. Elle le fait dans les dizaines de textes politiques (mais théâtrales aussi) qu'elle fait

⁸⁷ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit..

⁸⁸ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 75 notamment.

⁸⁹ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 92.

⁹⁰ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 72.

circuler notamment à partir du 1788 jusqu'à quelque jour avant son exécution, en 1793, en les affichant sur les murs de Paris et en les adressant aux Assemblées, aux Roi, à la Reine, aux Français, aux Dames. L'esprit avec lequel elle les compose, se trouve bien résumé dans un passage de son texte *Discours de l'aveugle aux Français* : « quand le mal exige des remèdes prompts et efficaces, le bon médecin va au fait, et n'entortille point son ordonnance par des tournures de phrase ambiguës et doucereuses ; l'empressement de guérir son malade guide sa plume. Le désir de rapprocher les esprits et de les diriger vers le bien public m'a fait la loi ; la calomnie ni l'imposture n'ont pu me décourager »⁹¹. Sa plume, comme celle d'un bon médecin, est guidée par le désir d'indiquer et de soigner les maladies de la vie collective qu'elle a reconnues, ainsi que les désajustement qui produisent des injustices qui pèsent sur certains individus et mettent en péril l'existence de la nation entière.

Ainsi, bien qu'elle ne devrait pas être là où elle l'est, elle se trouve à voir et à dire les maux qui affligent sa « patrie »⁹² et à le faire selon un ordre et une loi. Cette fois-ci, l'orientation qu'elle évoque comme celle qui est capable de donner un ordre à son écriture politique n'est pas alors simplement celle de la nature. C'est « le désir de rapprocher les esprits et de les diriger vers le bien public » qui fait la loi à sa prise de parole et qui l'entraîne vers cette écriture passionnée et franque qui, sans y être matériellement, sent de parler déjà au cœur des assemblées : « on peut exclure les femmes de toutes Assemblées nationales, mais mon génie bienfaisant me porte au milieu de cette Assemblée, il lui dira avec fermeté que l'honneur même des premiers des gentilhommes Français fut fondé sur le bien de la Patrie, et qu'il s'écarte de ces nobles principes en s'éloignant du sein du reste de la Nation »⁹³.

C'est ainsi, alors, que la question de sa participation à la vie politique se reconfigure, et se présente comme n'étant pas celle d'une égalité posée comme fin intrinsèque, mais celle d'une parole qui naît des maladies de la vie collective et du désir de les dire, de les comprendre et de les soigner, en dépassant l'isolement et l'égarement des esprits. Pour cette raison, Olympe de Gouges perçoit cette parole

⁹¹ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

⁹² Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

⁹³ Olympe de Gouges, *Le cri du Sage*, cit., p. 75, en s'adressant à l'assemblée des États généraux pour parler contre les divisions que la déchirent.

comme étant déjà politique, déjà appelée par la vie politique elle-même, même si les hommes éclairés ne savent pas encore l'entendre ni l'accepter. Comme elle l'écrit en parlant de la réaction à son Bonheur primitif de l'homme, son essai « offre des leçons à tous les hommes, mais ils se croient trop savants, ils pensent qu'ils n'ont plus besoin de rien apprendre, surtout d'une femme, qui ne sait rien de positif »⁹⁴. Le fait même de se dire femme, et de l'estimer important pour une prise de parole politique, se définit alors plutôt dans un tel cadre, non pas celui de l'exclusion des droits politiques, mais celui d'une parole qui, sollicitée par la vie collective et ses désajustements, ne parvient pas à être acceptée ni écoutée. C'est là que l'énigme d'être femme, femme et auteur, se définit et se redéfinit, et que les significations mêmes qui s'accompagnent à ce mot, « femme », sont négociées et explorées, sont mobilisées comme levier pour la prise de parole ou indiquées comme un obstacle à la force et au poids qu'une telle parole devrait avoir⁹⁵.

2.2. La transmission de la loi

Dans le *Bonheur primitif de l'homme*, Olympe de Gouges se propose de comprendre de quelle manière et pour quelles causes les hommes ont perdu leur bonheur ainsi que leur justice⁹⁶. Si en effet le phénomène générale qui signale cette perte est pour elle aisément identifiable – il s'agit de l'*ambition*, du désir immodéré d'avoir plus et autre chose de ce que l'on a déjà⁹⁷ – les transformations anthropologiques qui ont conduit l'homme à n'avoir d'autre « but que de faire son profit »⁹⁸, restent à comprendre. Il faut comprendre notamment de quelle manière le bonheur – qui « n'est pas arbitraire » mais « idéal »⁹⁹ parce qu'il ne se mesure pas sur les instincts et les passions subjectives, mais il les ordonne et les règle – a été réduit à une question exclusivement individuelle et, resté de telle sorte à la merci de l'égoïsme et de l'amour propre, il s'est perdu.

⁹⁴ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 89.

⁹⁵ Cf. Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 89.

⁹⁶ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., pp. 2-3.

⁹⁷ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 8.

⁹⁸ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 21.

⁹⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 20, moi qui souligne.

Afin de montrer alors ce qui a étouffé, et risque de faire disparaître à jamais, un tel bonheur, Olympe de Gouges se remet à ce qu'elle appelle des « fictions bien sages »¹⁰⁰ et se livre ainsi à la composition d'un récit de la civilisation et de ses origines. C'est un tel récit qui est censé raconter une autre histoire par rapport à celle du deuxième *Discours* de Rousseau. Il s'agit d'une autre histoire avant tout parce qu'elle est *un autre type d'histoire*. La différence dans la trame de la narration signale en effet une différence profonde dans la conception que les deux auteurs ont de la société et notamment de *ce qui engendre les transformations* de ses formes. Cela apparaît avec évidence si l'on considère la *scène originale* de la socialisation dans les deux essais.

Pour Rousseau, comme nous l'avons montré de façon détaillée au chapitre 3, cette scène est celle de la sortie de l'état de nature et du passage aux premières sociétés qui a été impulsé par les *transformations matérielles* du *milieu physique*, à la suite desquelles les hommes se sont trouvés à se rapprocher et à vivre ensemble. C'est ainsi que la division sexuée du travail, le langage, la morale ont vu le jour. Mais, comme nous l'avons montré notamment en référence aux rôles des mères, dans le passage entre l'état naturel et l'état social, l'établissement des premières sociétés se fait chez Rousseau d'une manière *problématique*, puisqu'il reste difficile de savoir si, dans ce passage, les normes et les rapports qui valent dans les premières sociétés sont nés de la vie sociale elle-même ou si au contraire ils pèsent sur elle de l'extérieur, comme le produit direct de ces transformations matérielles. Autrement dit, l'histoire que Rousseau élabore est dans ce cas très proche d'une *histoire naturelle*, dans laquelle le ressort de la transformation est à retrouver avant tout dans les changements du milieu, ou des techniques (agricoles, par exemple), plutôt que dans la vie collective et ses institutions.

Dans *Le Bonheur primitif de l'homme*, la scène originale de la civilisation n'est pas celle des hommes qui, en étant encore presque des animaux, sans parole, ni pensée, ni morale, sont forcés à se ressembler suite à l'appauvrissement des ressources matérielles. La scène inaugurale peinte par Olympe de Gouges nous montre des hommes – des fils notamment – *réunis au chevet* du plus ancien d'entre eux qui, avant de mourir, *leur laisse une loi*. Comme Olympe de Gouges l'écrit, dans sa narration de l'histoire des hommes, elle « aime les prendre à la première

¹⁰⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 114.

génération », pour raconter comment le plus ancien des hommes a « donné des lois à ses enfants et à ses arrière-petit-fils »¹⁰¹. Ce qui est ainsi posé à l'origine de la société est *la transmission de la loi*, d'une loi de bonheur et d'amitié au sein de la vie collective. En même temps, comme nous allons le voir, c'est une telle transmission et ses altérations qui sont posées à la base des *transformations* de la vie sociale elle-même.

La scène originaire du *Bonheur primitif de l'homme* est ainsi aussi celle de la première mort, de l'évènement effrayant de la disparition du plus ancien des hommes, de celui qui avait permis à tous de vivre dans l'ordre et l'amitié. C'est la mort du plus ancien, du père de tous, qui pose le problème de savoir comment l'ordre et le bonheur qu'il avait maintenus sa vie durant pourraient continuer à exister aussi après sa disparition. Il s'agit en effet de la question que ses fils et ses arrière-petit-fils lui adressent dans la narration d'Olympe de Gouges. Après que le père leur a révélé que : « le bonheur est né avec l'homme, je vous l'ai *conservé* jusqu'à présent : *tremblez de le perdre* »¹⁰², en reconnaissant que le bonheur collectif dont ils jouissaient n'était pas garanti pour toujours, mais il avait demandé d'abord l'action de leur père et il demandait maintenant la leur, ses fils « se jetèrent à ses pieds pour lui demander les moyens de maintenir l'ordre et l'amitié qui régnaient parmi eux, et d'indiquer la punition de celui qui voudrait s'en écarter »¹⁰³. La réponse du père mourant est celle de leur donner une loi : « je vais vous établir un loi ; puisse-t-elle toujours vous conserver dans le bonheur où je vous laisse et ne pas devenir la source de vos maux »¹⁰⁴. Le père lie ainsi non pas simplement le fait de sa propre mort, mais le fait de la mort des hommes en tant que telle et de la succession des générations, à la nécessité de cette transmission, afin que le bonheur et l'amitié puissent se maintenir dans la société : « par ma mort, il dit, vous allez vous convaincre que *l'homme ne fera que naître et mourir* ; mais ne *perdez jamais de vue la loi* que j'établis parmi vous »¹⁰⁵.

Ce qui compte toutefois au plus haut degré dans l'histoire élaborée par Olympe de Gouge, c'est la *longue narration* que le père mourant livre à ses enfants, et dans laquelle *consiste la transmission même de la loi* qu'il leur donne. Cette narration

¹⁰¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 7.

¹⁰² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 11, moi qui souligne.

¹⁰³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 11.

¹⁰⁴ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 12.

¹⁰⁵ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 14.

commence par leur montrer que la loi que le père donne, et qui a besoin de ses paroles et de son acte de transmission pour continuer à orienter la vie collective vers le bonheur, *n'est créée ni par cette parole ni par la volonté* de celui qui la transmet. C'est en effet par ces mots que le père commence à parler : « *j'ai reçu du Ciel l'intelligence, le sentiments et la parole* » qui l'ont détaché dès l'origine des « *instincts des brutes* »¹⁰⁶. Ainsi, en opposition à Rousseau, qui « *veut que tous les hommes des premiers temps aient agi et pensé comme les brutes* »¹⁰⁷, Olympe de Gouge cherche à penser un ordre qui est *déjà là*, un ordre dont on ne peut pas fixer une origine et qui *ne s'engendre pas de l'absence d'ordre*, c'est-à-dire des instincts et de l'existence purement animale avec ses transformations matérielles¹⁰⁸. La loi dont Olympe de Gouges met en récit la transmission voudrait ainsi faire signe vers quelque chose qui la précède, vers un ordre qui passe par les hommes, qui est pour eux une deuxième nature qu'ils risquent toujours de perdre, mais qui ne se réduit pas à leur *volonté* ni aux *formes plus ou moins stables ou transitoires* par lesquelles ils cherchent à réaliser ou à maintenir le bonheur et la justice. Les mots mobilisées pour indiquer une telle précédence sont notamment ici « Dieu » et « nature ». Dans la pluralité de significations qu'ils prennent, ces mots révèlent le travail difficile qu'Olympe de Gouges fait, dans sa critique à Rousseau, afin de comprendre et de donner un nom à une telle précédence normative. Il s'agit du travail difficile de savoir ainsi comment la reconnaître et la voir opérer dans les points de désajustement de la vie collective, dans les possibilités imprévues qui s'y ouvrent et dans l'apparition d'un ordre qui dépasse les formes établies.

Après la scène de la transmission de la loi au chevet du père mourant, la narration présente ensuite les moments principaux qui scandent les transformations de la vie collective et y engendrent la perte du bonheur collectif ainsi que la montée de l'ambition et de l'amour propre. Pour Olympe de Gouges « *il faut convenir que l'Amour et la Religion ont produit des grandes révolutions* »¹⁰⁹. Ce sont l'Amour et la Religion et notamment, comme nous allons le voir, leur *développement pathologique*, qui ont donné lieu aux grandes révolutions. Pour ce qui concerne l'Amour, ses pathologies fondamentales semblent affecter

¹⁰⁶ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., pp. 8-9.

¹⁰⁷ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 31.

¹⁰⁸ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., pp. 4-5 ; p. 31.

¹⁰⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 44.

toute l'humanité qui, depuis ses origines, a connu un moment dans lequel l'*amour propre* s'est imposé sur l'amour du bonheur collectif et de l'amitié. Cela s'est manifesté notamment, selon la narration d'Olympe de Gouges, dans une première mise en cause de l'alliance et du *lien familial*, au moment où un homme a désiré plus de ce qu'il avait et qu'il devait avoir : « sa femme lui parut moins intéressante que celle du voisin »¹¹⁰. Comme nous allons le voir chez Olympe de Gouges, et de façon détaillée notamment chez les saint-simoniennes, la question du *désir* des hommes – et des femmes aussi, mais d'une manière différente – et les difficultés conséquentes de rester dans les formes et les normes de fidélité prévues par le mariage, sera envisagé comme un problème politique de première importance. Et cela pour plusieurs raisons, tout d'abord à cause des *pathologies* engendrées par les lois sur le mariage et sur la filiation, qui ne parviennent pas à comprendre ni à orienter ces désirs et les pratiques qui y sont associées, et qui posent ainsi des normes très exigeantes en ligne de principe, pour ensuite fermer les yeux, en laissant nombre d'enfant sans père ou sans parents, ou nombre de jeunes mères abandonnées face à l'alternative dramatique entre le déshonneur, l'avortement à risque de leur vie ou l'infanticide.

Après avoir traité des effets que l'amour et ses maladies ont eus sur le développement de la civilisation humaine, Olympe de Gouges passe à considérer la *religion*. Si, d'une part, dans ce cas aussi, elle dit d'avoir saisi l'un des moteurs de la transformation de la vie collective au sein de *toute* société, d'autre part elle s'intéresse à une transformation tout à fait *singulière* qui s'est produite dans certaines sociétés, parmi lesquelles Olympe de Gouges considère notamment la France. Le phénomène anthropologique général qu'elle prétend d'avoir saisi est celui de la *corruption* de la religion, au moment où cette dernière commence à avoir des ministres et des prêtres qui finissent par en figer les préceptes et faire de la religion elle-même l'instrument d'une « ambition effrénée »¹¹¹. Ces ministres, *enthousiastes et fanatiques* à l'égard du culte, règnent ainsi « en despotes sur les cœurs et sur les esprits »¹¹². Ce moment de corruption est alors celui dans lequel on passe d'une religion « d'un Dieu *juste* »¹¹³, à une religion qui n'est rien d'autre que « la

¹¹⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 24.

¹¹¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 45.

¹¹² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 45.

¹¹³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 43.

base de la discorde, de l'élévation des uns et de l'abaissement des autres »¹¹⁴, sans justice, mais avec la domination des cœurs et des esprits.

Par un geste théorique remarquable, une fois esquissé ce cadre général, Olympe de Gouge propose une comparaison avec la France de son époque : « il s'élève dans la société de nos jours non des fanatiques de la religion, mais *des enthousiastes de liberté* qui, sans envisager les dangers d'une anarchie effroyable *dans le siècle de l'égoïsme*, se précipiteroient les premiers dans le gouffre qu'ils entr'ouvert à la patrie : (...) ils *déguisent leurs seuls intérêts* sous l'apparence du bien public, ils *menacent les citoyens d'un horrible esclavage*, s'ils ne secouent le joug »¹¹⁵. Par cette comparaison, Olympe de Gouges indique une similitude de structure, qui met la croyance dans la liberté et l'égalité à la même place de la croyance au sein d'une religion. C'est la *religion moderne* de la liberté et de l'égalité qui se trouve ainsi saisie dans le passage de sa *justice à sa corruption*, dans la dégénération produite par l'action de ceux qui font de la liberté et de l'égalité rien d'autre que des « idoles »¹¹⁶ sous lesquels ils déguisent leurs intérêts, leur ambition, leur désir de suprématie, tout en faisant croire qu'en les suivant les citoyens se libéreront du terrible esclavage dans lequel ils sont tenus. Seulement, ce faisant, ils précipitent les pathologies du « siècle de l'égoïsme » et exposent leur patrie à un désordre ou à une mort – interne ou donnée de l'extérieur – dans lesquels eux-mêmes périront. En proposant cette comparaison, en indiquant ainsi du doigt les pathologies de la France animée par le désir de liberté et égalité, Olympe de Gouge prend à contre-poil l'opinion diffuse et les enthousiasmes pour la liberté, mais pour préserver cette liberté et en faire comprendre le sens. Elle veut jouer l'*idéal* contre les *idoles*, en s'appuyant ainsi sur les lois, mais en en sortant en même temps : « il faut faire parler les lois, je le fais ; mais il y a des moments où il faut savoir les faire *taire* »¹¹⁷. Il s'agit des moments où les lois – ces lois mêmes qui visent l'égalité et la liberté – perdent leur justice et leur esprit, parce qu'elles ne supportent que des intérêts particuliers et des images qui dominent les cœurs et les pensées.

Ainsi cette femme qui écrira la *Déclaration de la femme et de la citoyenne* pour revendiquer la liberté et l'égalité pour toutes, face au principe-guide de son siècle –

¹¹⁴ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 43.

¹¹⁵ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 46.

¹¹⁶ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 45.

¹¹⁷ Olympe de Gouges, *Adresse au Don Quichotte du Nord* in Olympe de Gouges, *Ecrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, Paris, Côté-femme, 1993, p.195.

« tout l'univers tend *au même but d'égalité* » – glose sans scrupules : « quel présage sinistre pour la postérité ! »¹¹⁸. Il s'agit d'un présage sinistre parce que désormais, en désirant l'égalité, en réalité « nous voulons être égaux *mais avec supériorité* »¹¹⁹, ce qui ne produit rien d'autre qu'une société où chacun peut rentrer en *compétition* avec des autres et dans laquelle celui qui s'impose est tout simplement le plus fort. Olympe de Gouges s'adresse ainsi à ses concitoyens égarés en leur annonçant : « une *ambition égale* vous dévorera ; vous voudrez régner tous au même temps et vous vous perdrez tous à la fois »¹²⁰. Le bonheur, qui n'est en soi pas arbitraire, mais idéal, se perd alors dans la nation parce qu'il est fait coïncider avec une telle égalité et avec une liberté qui n'est rien de plus qu'une « indépendance » individuelle¹²¹. Si rien ne change, ce qu'elle voit dans l'avenir de ses concitoyens c'est qu'ils seront « tous dévorés par la *soif de se subordonner*, tous periroient dans une anarchie épouvantable et dans une affreuse égalité »¹²².

C'est le constat de ce mauvais penchant, de cette idolâtrie exploitée par les ministres enthousiastes de la liberté (parmi lesquels figurera, dans les textes de 1793, Robespierre aussi), qui amène Olympe de Gouges à prendre la parole pour indiquer les pathologies déclenchées dans le corps social par cette « anarchie épouvantable » et par cette « affreuse égalité », et pour en chercher en même temps les possibles remèdes. C'est un tel constat qui l'a conduite d'abord à prendre partie pour la *monarchie*, comme lieu symbolique d'une loi et d'une justice qui s'élève au-dessus des intérêts individuels, et à soutenir longtemps Louis Capet, jusqu'à quand sa trahison de la nation a été prouvée et qu'il a déchu symboliquement de sa position de roi¹²³. Mais en réfléchissant sur l'égarement qui conduit les Français vers ces images fictives de la liberté et de l'égalité, elle en vient aussi à reconnaître la centralité de la question politique de la *transmission et de l'éducation*, notamment de celles qui ont lieu au sein de familles ayant amélioré leur état social. C'est à ce moment qu'elle se trouvera face à un paradoxe, plus ou moins insurmontable.

¹¹⁸ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 65.

¹¹⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 65.

¹²⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 63.

¹²¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 63.

¹²² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 66.

¹²³ Cf. notamment, Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, cit., et la reprise de la question de la monarchie dans Olympe de Gouges, *Trois urnes, ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien*, in Id., *Écrits politiques II*, cit., pp. 243-248.

2.3. Une autre idée de la fausse prévoyance des pères

L'une des pathologies qui affligent la France est, d'après le *Bonheur primitif de l'homme*, celle de *l'instruction*, ou à mieux dire celle d'une instruction qui a été investie par une idée d'égalité déviée et corrompue. Écrit à ce propos Olympe de Gouges : « *la fureur de s'instruire est devenue actuellement une maladie nationale*. Tous les hommes vont aujourd'hui au même but, on ne distingue presque plus le sage d'avec l'insensé. On dit et l'on fait tant de choses inutiles, que je ne vois que *confusion d'idées et de projets*. Je compare ce siècle à celui de la tour de Babel »¹²⁴. La fureur de l'instruction est notamment celle qui amène les pères à vouloir donner à leurs fils une *éducation différente* par rapport à celle qu'ils ont reçus, et notamment une instruction meilleure, proche de celle qui est réservée aux enfants de la noblesse. Ainsi, dans et par cette instruction, il s'agit pour eux de renier leur état, et souvent aussi leur métier, pour imaginer d'approcher leurs enfants aux classes les plus prestigieuses. Olympe de Gouges adresse à une telle conduite des mots très durs, qui sonnent excessifs, voire dérangeantes : « je voudrais que toutes les hommes de tous les rangs et de toutes les classes, soient élevés dans la profession et dans l'état de leur père ! »¹²⁵, et elle continue ensuite : « un artisan ne doit ni parler ni penser comme un D. P., (...) parce que ces hommes deviennent trop dangereux pour la société »¹²⁶, mais aussi pour eux-mêmes, s'il est vrai que « l'instruction est nuisible à la plupart des hommes »¹²⁷.

Or, d'une part, on serait tout de suite amenés à classer ces mots du côté de la réaction, de l'opposition à l'égalité et à la liberté, de la défense des privilèges vis-à-vis de l'ouverture des carrières. Toutefois, d'autre part, quelque chose nous retient, et nous empêche d'aller directement à une telle conclusion. C'est que ces mots sont proférées par une femme, venant d'un milieu assez modeste et pas spécialement cultivé, qui a lutté sa vie durant pour sortir de la place que la société lui avait assignée et pour continuer à marcher dans la voie d'écriture et de pensée politique qu'elle avait frayée. Il s'agit d'une femme, en outre, qui écrit aussi pour que d'autres puissent écrire et participer à la vie politique. La scène reste ainsi assez

¹²⁴ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 22, moi qui souligne.

¹²⁵ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 55.

¹²⁶ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 23.

¹²⁷ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 56.

énigmatique. Et Olympe de Gouge le sait très bien. Elle sait qu'en prononçant ces mots forts et dérangeants, elle va « s'attirer l'inimitié des hommes parvenus qui – elle ajoute – sans réfléchir sur mes bonnes vues, ni approfondir mes bonnes intentions, *me condamneraient impitoyablement comme une femme qui n'a que de paradoxes à offrir et non des problèmes faciles à résoudre* »¹²⁸.

A la fin de ce premier tour d'analyse des écrits d'Olympe de Gouges, nous sommes ainsi revenus au point de *départ*, à la phrase que Joan Scott avait élevée à emblème des contradictions des femmes qui revendiquaient le droit d'être un individu neutre et titulaire de droits, mais qui le faisaient en tant que femmes. Après avoir analysé les questions politiques auxquelles Olympe de Gouges s'affronte dans *Le bonheur primitif de l'homme* et avoir rencontré cette phrase dans le contexte qui est le sien, on est à même de conclure que le paradoxe dont il est question se situe sur un autre plan que celui indiqué par Joan Scott. Il nous demande en effet de comprendre pourquoi Olympe de Gouges, ce sujet imprévu de la politique et du savoir, qui luttait pour que d'autres puissent avoir accès à la vie politique et intellectuelle de son époque, parvient à proférer des propos si choquants. Considéré à partir de cette question, le paradoxe peut apparaître ainsi non pas comme une contradiction subie, mais comme cet outil linguistique permettant de *défaire* les formes de discours et les constructions mentales qui nous cachent la réalité et l'expérience¹²⁹. Dans la lutte avec ces constructions, une tension demeure dans le discours d'Olympe de Gouges – avec un certain malaise qui peut continuer à se présenter pour le lecteur d'aujourd'hui – mais elle fait signe aussi vers le but de cette écriture paradoxale, à savoir la recherche d'autres paroles capables de porter sous les yeux de tous des morceaux oblitérés de la vie collective.

Tout d'abord, Olympe de Gouges veut en effet faire remarquer que la prétendue ouverture des carrières, celle qui amenait Rousseau à critiquer la fausse prévoyance des pères voulant transmettre aux fils leurs rangs et leurs états, n'est pas celle que l'on croit. Une véritable *mobilité sociale* est de fait encore une *illusion*, une illusion qui porte à l'effondrement des petits : « le petit veut s'égaliser au grand ; le grand s'en amuse et le petit se ruine »¹³⁰. Il n'y a pas d'après elle de véritables chances d'ascension sociale ni d'intégration pour la plupart des fils des parvenus

¹²⁸ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 23.

¹²⁹ Cf. Luisa Muraro, *Il dio delle donne*, Il Margine, Trento, 2012, p. 94.

¹³⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 53.

des classes subalternes, comme elle l'indique dans le tableau qu'elle dessine : « un ouvrier qui aura gagné une fortune honnête, aura la sottise de ne point élever les enfants dans le métier que lui auront donné ses pères : c'est dans un collège ou dans une pension qu'on trouve, à côté d'un Marquis, d'un Comte, le fils d'un Tailleur, d'un Cordonnier, d'un Menuisier. Tous ces jeunes gens réussissent-ils ? Non... (...) exceptés ceux qui sont doués d'un mérite transcendant, tout le reste est montré au doigt »¹³¹. Montrés du doigt dans les collèges, la plupart des fils des pères faisant coïncider le but de l'instruction avec l'ascension sociale recevront une « éducation déplacée »¹³² et resteront eux-mêmes déplacés, sans de véritables compétences, sans une classe d'appartenance, au sein de leur société.

Il faut toutefois faire un pas de plus et chercher à comprendre quelle est, pour Olympe de Gouges, la *racine ultime* du problème qui accompagne une telle fureur de l'instruction. On la trouve indiquée dans l'un des passages du texte déjà indiqués, lorsqu'Olympe de Gouges écrit que « tous les hommes vont aujourd'hui au même but »¹³³. C'est cela qui fait de cette instruction une *maladie* nationale : le but vers lequel se dirigent tous est le *même* parce qu'il est dépourvu de substance, c'est le but d'être *comme les autres*, pas moins que les autres, avec la finalité principale d'une égalité qui devient une fin en soi. C'est alors la *comparaison sans mesure ni orientation*, c'est une telle égalité abstraite, qui rend pathologique et déplacée l'instruction que les pères parvenus veulent donner à leurs fils, en les calquant sur un *modèle extérieur*, imaginé sur la base des classes les plus prestigieuses.

Au contraire, si Olympe de Gouges prend la parole et lutte pour pouvoir dire et écrire, c'est que sa recherche d'une autre place que celle que la société avait prévu pour elle n'est pas motivée par le désir *d'être égal pour être égal* – ou pour *être égal avec supériorité*, dans la *compétition* – mais pour indiquer les maladies du corps collectif et les soigner politiquement, pour donner une voix, dans les pièces théâtrales ou dans les essais, à des expériences et des désirs qui n'avaient pas encore d'existence symbolique dans la vie collective. L'égalité vient ainsi, de quelque sorte, *après*, orientée et concrétisée par une telle visée et par la liberté qui s'y exprime. Si Olympe de Gouges n'est pas dévorée par « la soif de subordonner » et de s'imposer, par la soif d'une égalité qui se réduit à l'ambition, c'est qu'elle est

¹³¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., pp. 53-54

¹³² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 54.

¹³³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 22.

consumée par une autre soif, une soif politique, et par le besoin d'écrire et de créer quelque chose de beau. Ainsi, comme nous l'avons vu, si elle ne se perd pas dans l'égarement de cette égalité vidée de sens, c'est qu'elle a une orientation qui dépasse cette égalité posée comme fin ultime et mesure : « *le désir de rapprocher les esprits et de les diriger vers le bien public* – elle écrivait – *m'a fait la loi* »¹³⁴. Une loi et un ordre qui sont tels tout en excédant les idées et les images de l'ordre social existant et son aveuglement sur les maladies qui le corrompent.

Ainsi, c'est une telle orientation qui *mesure aussi le désir d'instruction* et ses formes. C'est elle qui donne le critère pour comprendre ce qu'il faut chercher à savoir et à penser, sans se perdre dans « la confusion des idées et des projets » qui sont recherchés seulement pour égaler les autres et leur ressembler. Sans un tel *critère* qui, comme nous l'avons vu, met en cause directement les *savoirs du siècle éclairé* et leur capacité de pénétration de la vie collective et de ses transformations, on ne sait pas *comment et pourquoi s'instruire et instruire*. Ainsi, la seule réponse qui s'impose est celle du « siècle égoïste », à savoir celle qui amène à utiliser ces savoirs comme des instruments d'affirmation personnelle et d'intérêt individuel¹³⁵. C'est une telle déviation qui rend l'instruction paradoxalement nuisible « à la plupart hommes »¹³⁶ – comme Olympe de Gouges elle-même le reconnaît. Cette instruction vidée de sens, détachée de l'expérience¹³⁷ et des finalités politiques qui l'orientent, entraîne ainsi des effets *pathologiques* qui peuvent être fatales, à la fois pour la collectivité et pour les individus. Ce sont ces effets pathologiques que les pères ne considèrent pas lorsqu'ils sont pris par la « fureur de l'instruction ».

Depuis sa position paradoxale, c'est alors *la fausse prévoyance des pères*, les pères *du siècle éclairé et révolutionnaire*, qu'Olympe de Gouges veut tout d'abord indiquer. Il s'agit des pères qui laissent leurs fils dans l'égarement et le désordre, parce que l'éducation qu'ils désirent pour eux ne semble viser rien d'autre qu'une égalité réduite à l'*ambition* et à la *compétition*. Dans cette fausse prévoyance, il s'agit ainsi d'une *transmission reniée*, dans laquelle les pères sacrifient ce qu'ils pourraient apprendre à leurs enfants (notamment leur métier) sur l'autel de ce qu'ils imaginent pouvoir en favoriser l'ascension sociale. Mais, pour Olympe de Gouges, l'action

¹³⁴ Olympe de Gouges, *Discours de l'aveugle aux Français*, cit., p. 90.

¹³⁵ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 36.

¹³⁶ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 56.

¹³⁷ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 124.

des hommes ainsi formés, venant d'une telle transmission reniée, sera nuisible à eux-mêmes et à la société entière : l'égalité qui la façonne ne sera pas seulement délétère pour la vie collective, mais aussi irréalisable, à la preuve des faits, pour la plupart des fils des parvenus qui resteront ainsi déplacés, sans de véritables orientations ni des compétences adéquates, au sein de la société où ils vivent.

Olympe de Gouge se trouve de telle manière à aborder le problème que nous avons reconnu comme étant au cœur de la réflexion rousseauiste dans l'*Émile*, à savoir le problème d'une *transformation des formes de la transmission* au sein des sociétés modernes. Mais, en abordant ce problème de la manière dont elle le fait, Olympe de Gouges fait surgir une question proche de celle que nous avons adressée aux théories rousseauistes de l'*Émile*. Une fois reconnu, avec Rousseau, que les pères ne peuvent plus raisonnablement croire de pouvoir transmettre simplement leurs états et leurs rangs, la question qui s'impose est la suivante : il s'agit de savoir ce que les pères pourront transmettre, ou, plus en général, *ce qui pourra alors se transmettre entre les générations* au sein de ces sociétés. La question demande de comprendre *le genre de vie*, individuelle et collective, qui est à l'horizon de cette nouvelle transmission. Autrement dit, il s'agit de saisir – mais aussi de *négocier* – les *désirs* et les *visions* qui se jouent dans la transmission et dans l'éducation et qui sont appelées par les transformations des sociétés européennes du XVIIIème siècle.

Comme nous l'avons montré, chez Rousseau le doute sur le genre de vie visée par l'éducation d'*Émile* n'était pas véritablement révoqué. En dévoilant une difficulté propre au système contractualiste de Rousseau, l'éducation de l'*Émile* restait en effet prise dans l'alternative entre, d'une part, la *formation politique d'un nouveau type de citoyen* et, d'autre part, la *formation philosophique d'une homme* qui, sachant se soustraire aux idées et aux rapports des sociétés irrémédiablement corrompues, apprenait à vivre selon une nature de l'homme que la philosophie, ou le cœur, lui avait indiquée.

Au contraire, pour Olympe de Gouges, il s'agit de *trancher nettement*, à partir de l'énigme de sa propre position de femme auteur, entre deux formes nouvelles de recherche du *savoir*, qui sont aussi deux différentes *visions du genre de vie collective* qu'on peut chercher à réaliser. D'une part, on trouve la *fureur de l'instruction*, ne visant qu'une égalité d'ambition et de compétition, dans laquelle ce qui est transmis dans l'instruction finit par nourrir l'égoïsme et l'amour propre. D'autre part, on

reconnaît la possibilité de l'accès à une pensée qui, en dépassant les obscurités des savoirs du siècle éclairé – notamment de la *philosophie politique* – puisse aider à saisir et à dire les maladies du corps social, et puisse le faire depuis ces positions, comme celle d'Olympe de Gouges, qui n'étaient pas censées pouvoir exprimer des idées ou des paroles politiques. Pour Olympe de Gouges, alors, la question doit être collectivement posée de savoir *ce qu'on transmet et en vue de quelle vie*. Cela s'avère notamment important pour elle dans la mesure où, comme nous l'avons vu dans le *Bonheur primitif de l'homme*, à la base de la vie sociale et de ses transformations, elle pose la transmission d'une loi de bonheur et d'amitié, ainsi que les altérations que cette transmission connaît au cours du temps.

La question qui s'impose alors dans la suite est celle de comprendre comment cette transmission change dans son époque, lorsque des *paroles des femmes* se lèvent pour parler de la vie collective et de ce qui *compte* en elle, en s'inscrivant ainsi pour la première fois explicitement dans la dynamique d'une *telle transmission*. Il s'agit alors pour Olympe de Gouges de travailler, non pas sans difficultés, autour du sens nouveau qu'une telle transmission peut prendre, à partir des changements qui affectent la famille et le sens même des rôles familiaux, et à partir des transformations d'une vie intellectuelle et politique où des femmes se sentent appelées à intervenir.

On peut lire dans cette direction le projet de réalisation d'un théâtre qu'Olympe de Gouges propose à la fin du *Bonheur primitif de l'homme*. Il s'agit d'un « théâtre national, ou celui des femmes »¹³⁸, censé pouvoir répondre au désir de chaque Français de « voir prendre à son Pays *une nouvelle forme* »¹³⁹. Les spectacles qui y seront représentés devraient ainsi viser à élever l'âme des spectateurs dans une telle direction, celle de la recherche d'une nouvelle *forme* de vie collective. Pour cette raison, ils devraient pouvoir « épurer les mœurs, faire disparaître le préjugé »¹⁴⁰, pour rendre visible une réalité que d'autres spectacles, et même, comme nous l'avons vu, les savoirs des lumières, effacent et empêchent de vivre et de pratiquer de façon adéquate. Par ces pièces et par la manière dont elles sont

¹³⁸ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 71.

¹³⁹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 67.

¹⁴⁰ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 69.

réalisées, il s'agit alors de montrer une telle réalité et ce qui *compte* en elle, en donnant « à la vertu des *marques* distinctives »¹⁴¹.

Au contraire de ce qu'en disait Rousseau dans sa *Lettre à d'Alembert*, pour Olympe de Gouges la possibilité existe de faire du théâtre un lieu de *transformation des mœurs*. Cette possibilité semble venir notamment, pour elle, du fait que les pièces représentées dans ce théâtre sont des pièces écrites par des femmes. Ainsi, d'une part, leur parole et leur regard décentré sur la vie collective pourraient trouver une forme d'expression capable de rendre visible, au-delà des préjugés et des mœurs corrompues, ce qui *compte* dans la vie collective et ce qui, une fois méconnu, engendre dans celle-ci des maladies parfois mortelles. Dans ce sens, ce théâtre pourrait être une « école des mœurs »¹⁴², rendant les hommes plus « polis et essentiels »¹⁴³, à savoir plus proches de ce *qui vaut véritablement* – essentiellement – pour eux et dans la vie qu'ils partagent.

D'autre part, un tel théâtre rend possible aux femmes qui le méritent de trouver un lieu dans lequel exprimer et articuler le regard qu'elles portent sur l'expérience et la vie collective, un lieu sans lequel « un grand nombre de femmes bien nées *sont perdues*, parce que les hommes, qui se sont emparés de tout, ont privé les femmes de *s'élever* »¹⁴⁴. Le théâtre qu'Olympe de Gouges imagine – et qui ne naît pas pour elle d'une rêverie, mais des « visions réelles que – elle nous dit – je tiens de l'expérience »¹⁴⁵ – peut ainsi représenter un lieu où les idées et les vies de ces femmes *ne se perdent pas*, mais, au contraire, où elles augmentent leur puissance, *s'élèvent*, en visant une transformation des mœurs et de la forme de la vie collective. Cette « école des mœurs » était alors censée former les mœurs par un double mouvement : par les histoires que les pièces auraient racontés, mais aussi par son organisation même, par un *dispositif symbolique et matériel* mettant des femmes *en position d'auteur* et en inscrivant ainsi dans la vie collective la reconnaissance de l'importance que pouvait avoir pour tous ce qu'elles auraient écrit et imaginé.

L'analyse du *Bonheur primitif de l'homme*, et des visées politiques qui s'en dégagent, nous permet ainsi maintenant d'approcher le texte d'Olympe de Gouges le plus connus aujourd'hui – à savoir, *La Déclaration des droits de la femme et de la*

¹⁴¹ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 68, moi qui souligne.

¹⁴² Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 77.

¹⁴³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 79.

¹⁴⁴ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 72, moi qui souligne.

¹⁴⁵ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 124.

citoyenne – sans le figer d’entrée de jeu dans le modèle d’une revendication de droits visant l’égalité comme fin en soi. On cherchera plutôt à y reconnaître la recherche et l’indication d’une autre manière de travailler sur le sens de la vie collective et de ce qu’il faut faire vivre et transmettre au sein de celle-ci.

Sixième Chapitre

Olympe de Gouges et l'impensé de la politique moderne

1. LA DÉCLARATION DES DROITS DE LA FEMME ET DE LA CITOYENNE

« On nous a exclues de tout pouvoir, de tout savoir. On ne s'est pas avisé de nous ôter celui d'écrire ! Cela est fort heureux »¹ : c'est ainsi que, pour Olympe de Gouges, l'écriture prend une place privilégiée, celle d'une pratique de pensée – voire de pensée politique – qui est déjà inscrite, même si parfois mystérieusement, dans l'expérience de certaines femmes. Il s'agit ainsi d'une écriture qui tisse ses mots sans avoir besoin ni d'un pouvoir ni d'un savoir à garantie de sa tenue. Elle s'avère au contraire capable *d'engendrer d'elle-même* une compréhension de la réalité et un regard politique d'une autre nature que celle que les lumières, et la politique qui se fonde sur elles, pourraient garantir. L'écriture constitue ainsi pour Olympe de Gouges un espace, situé *entre l'intérieur et l'extérieur*, entre le privé et le public, dans lequel quelque chose peut advenir sur le plan de la pensée et de la vision de la réalité. L'écriture devient ainsi le lieu, presque matériel, d'*apparition* d'un regard inattendu, qui s'élabore à partir de ces places où il n'y a pas de pouvoir et, souvent aussi, très peu de savoir.

C'est une telle pratique d'écriture qui caractérise la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Olympe de Gouges la rédige en 1791, en la considérant non pas seulement comme un pamphlet, mais comme un discours qui pourrait se faire entendre au sein même de l'« Assemblée nationale » et que celle-ci pourrait alors

¹ Olympe de Gouges, *Préface à L'homme généreux* (1786), in Id., *Théâtre politique*, tome II, Préface de Gisela Thiele-Knobloch, Indigo & Côté-Femmes, Paris, 2007. Sur ce passage cf. aussi Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges. La Déclaration des droits de la femme et autres textes politiques*, Bernard Grasset, Paris, 2013, p. 43.

décréter « dans ses dernières séances ou dans celles de la prochaine législature »². Comme le titre l'indique, le texte se présente comme une réélaboration de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Celle-ci en est en fait intégralement reprise, dans son architecture (le préambule et les articles) et dans les mots et les formulations mêmes qui sont employés.

Par exemple, si le premier article de la *Déclaration* de 1789 statue que « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », le premier de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* récite : « La Femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». En remarquant les similitudes et les différences entre les deux, on commence ainsi à percevoir le mouvement du texte d'Olympe de Gouges qui, en s'appuyant sur les mêmes mots et en travaillant autour des mêmes concepts, en vient à des conclusions non prévues par l'original. Dans ce cas, par exemple, la fin de l'article rétroagit sur le début : s'il est vrai que les rôles et les places se différencient dans une société, cela ne peut se faire que pour une utilité *commune*, à savoir pour une organisation de la vie collective qui puisse être partagée et comprise par celles et par ceux qui y pensent et y agissent. C'est pour cette raison alors que le mot « femme » apparaît : il amène à poser la question de savoir ce qu'est ce « commun » et dans quelles expériences alors cette « utilité commune », qui devrait être un ordre pour tous, s'avère être un désordre, injuste à l'égard de la « moitié de la société »³, et par conséquent partiel.

Si l'on considère alors une telle dynamique, on peut conclure que, bien que l'imitation d'un texte politiquement emblématique était une technique assez

² Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, in *Opinions de Femmes. De la veille au lendemain de la Révolution française*, Préface de Geneviève Fraisse, Côté-Femmes, Paris, 1989, p. 50.

³ Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., p. 71. Irène Théry remarque au contraire qu'Olympe de Gouges tend à indiquer les femmes comme étant la « moitié humanité », ce qui montrerait sa difficulté à saisir l'horizon de la société et à inscrire au sein de celle-ci la question des sexes (Cf. Irène Théry, *La distinction de sexe*, cit., p. 46). On peut toutefois remarquer que les deux formulations apparaissent chez Olympe de Gouges, en manifestant ainsi une tension interne à sa pensée. Cf. aussi Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 8 : qui souligne comment l'évocation de cette moitié de la société/de l'humanité ait été de fait renvoyée à une particularité, à la revendication d'un groupe et non pas saisie comme une transformation des principes politiques généraux.

répandue dans les écrits pamphlétaires de l'époque⁴, il semble que pour Olympe de Gouges ce geste prenne une signification particulière. Par cette pratique d'écriture, il s'agit en effet pour elle de donner corps à une pensée politique nouvelle surgissant depuis les *points de torsion* du texte original, depuis les lieux de friction et de divergence entre l'imitation et le modèle. La *réécriture* dans laquelle Olympe de Gouges s'engage présente ainsi un caractère tout à fait singulier : par une telle expérience d'écriture, il s'agit de faire passer sous la plume d'une femme les mots et les phrases de la *Déclaration* de 1789, pour entendre si, une fois écrits et prononcés par une femme, ils résonnent d'une manière différente, s'ils évoquent d'autres images, s'ils se lient à des idées et à des problématiques différentes par rapport à celles de la *Déclaration* de 1789⁵.

L'écriture d'Olympe de Gouge prend ainsi en charge la tâche de montrer que le même texte, ce texte fondateur de la politique inaugurée par la Révolution, prend un sens et une portée inouïs lorsqu'il s'énonce à partir de la placée déplacée qu'elle-même a prise. Son écriture vise ainsi à enregistrer et à faire remarquer les points dans lesquels des couches de significations apparaissent qui altèrent le texte original d'une façon plus ou moins marquante. C'est ainsi par ce geste qu'elle fait apparaître en même temps la partialité, la pauvreté symbolique et les limites du sens couramment attribué à la *Déclaration* de 1789. Ainsi, le texte qu'Olympe de Gouge nous livre enfin est à la fois l'*imitation* de la *Déclaration* et l'exposition des *altérations* qui se produisent dans celle-ci par le seul fait qu'elle soit prononcée par une femme. C'est alors cette double ligne qu'il faut à chaque fois suivre pour lire le texte d'Olympe de Gouges – la reprise *et* la torsion du texte original – afin d'articuler le sens des changements des mots, des ajoutes et des effacements qui apparaissent dans son écrit.

Avant d'en venir au préambule de la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* qui reprend celui de 1789, on peut ainsi commencer par s'arrêter sur le passage initial qui, ajouté par Olympe de Gouges sans un parallèle dans l'original, signale l'intention qui traverse sa réécriture de la *Déclaration*. Après une dédicace

⁴ Cf. Christine Fauré, « Doléances, déclarations et pétitions. Trois formes de la parole publique des femems sous la Révolution », in *Annales Historiques de la Révolution française*, n. 2, 2006, p. 15.

⁵ On suit ainsi la ligne de lecture de la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* proposée par Geneviève Fraisse. Cf. Notamment, G. Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., p. 276 suivantes.

adressée à la Reine, dans laquelle Olympe de Gouges explicite que la visée politique ultime de son écrit est une transformation des mœurs – ce qui « n'est pas le travail d'un jour »⁶ – le texte est ouvert par une question : « Homme, es-tu *capable d'être juste* ? C'est une femme qui t'en fait la question ; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit »⁷. La *Déclaration* s'ouvre ainsi par une question de *justice* qui ne peut pas être étouffée ni tue intégralement. C'est une telle question de justice qui relance alors le mouvement d'une écriture se faisant à partir des lieux où les femmes parlent sans pouvoir ni savoir. La question, dans son caractère ineffaçable, devient ainsi le moteur de cette écriture dont la possibilité, elle aussi, *ne s'efface jamais complètement* et peut se rendre disponible aux femmes, et à leur désir de dire et de penser, au-delà des iniquités et des limites qui pèsent sur elles.

La question d'ouverture du texte demande ainsi à l'« Homme » s'il est *capable d'être juste*. À savoir, on lui demande si, comme nous avons commencé à le voir, les « sciences » dont il dispose dans le « siècle de lumières et de sagacité » lui permettent d'entendre une question de justice comme celle qu'Olympe de Gouges soulève ou si, au contraire, de telles sciences ne le plongent pas dans « l'ignorance la plus crasse », l'ignorance de celui qui « veut commander en despote sur un sexe qui a reçu toutes les facultés intellectuelles »⁸. Une fente de plus en plus profonde s'ouvre ainsi dans l'universel présumé de l'Homme de la *Déclaration* de 1789, au moment où cet « Homme », et le modèle d'humanité qui l'accompagne, sont interrogés sur leur justice par une « Femme ». Celle-ci, par le geste même de ce questionnement, par le fait de s'appuyer sur ce nom, « Femme », afin de pouvoir poser une telle question, montre que le sens de concepts comme « homme », « citoyen » ou « droits », ainsi que leurs conséquences politiques, ne peuvent pas être donnés comme évidents ni acquis d'entrée de jeu. Ils appellent au contraire, par cette voix de femme, *un travail plus juste de signification et de compréhension* visant une meilleure expression et orientation de la vie collective. Ce mot, « femme », apparaît ainsi tout d'abord comme un *levier* qui permet à Olympe de Gouges de

⁶ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 48.

⁷ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 50, moi qui souligne.

⁸ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 50.

donner une forme et une parole à un désajustement de la vie collective, à *partir de l'expérience* dans laquelle un tel désajustement est rencontré⁹.

Une fois comprise l'orientation de fond de cet écrit, on peut maintenant s'arrêter sur les passages principaux dans lesquels Olympe de Gouges altère, reformule et transforme la *Déclaration* de 1789. On pourra ainsi remarquer comment la question de justice qui oriente le texte l'amène à rechercher une *autre signification* des idées et des visées politiques révolutionnaires fondamentales. Dans la *Déclaration* – et encore plus nettement dans ses autres textes politiques – cette recherche se concrétise dans un souci de *franchise*, à savoir dans la recherche d'une parole sachant dévoiler une réalité scotomisée ou marginalisée, qui demande à être reconnue afin de soigner les maladies collectives que le langage et la pensée courants n'aident pas à contraster. Olympe de Gouges s'engage ainsi dans un corps à corps dans lequel ces significations nouvelles apparaissent parfois avec une force surprenante et parfois, au contraire, elles peinent à s'affirmer et à se définir.

En effet, le problème se pose de savoir *sur quoi la question de justice* qui oriente le texte *prend appui* pour se soutenir et se formuler. L'importance d'une *parole franche* sur la vie collective – qui indique tout d'abord la nécessité d'être *justes avec des expériences* qui sont méconnues ou mutilées dans l'organisation sociale donnée – est l'un de ces appuis. Comme nous le verrons dans le cas de la reformulation de l'article XI cette exigence de justice vis-à-vis de la réalité fait ressortir des discours et des problèmes nouveaux par rapport à l'original de 1789. Parfois, au contraire, il s'agit pour Olympe de Gouges de se soutenir d'une référence aux « lois de la nature et de la raison »¹⁰, plutôt que de l'indication de pratiques existantes (comme celle de l'écriture) et des désirs, ou des difficultés, qui les accompagnent. C'est l'évocation de ces lois qui donne alors un contre-point vis-à-vis des lois sociales, des lois des hommes, en leur opposant ce que la *nature a donné comme un droit naturel* aux femmes et que celles-ci ont ensuite « perdu dans la société »¹¹.

Ainsi, par exemple, l'article IV de la *Déclaration* de 1789 – qui statue que « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres

⁹ Cf. Denise Riley, *Am I That Name ? Feminism and the Category of « Women » in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

¹⁰ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 52.

¹¹ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 48.

Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi » – devient dans l'article IV de la Déclaration d'Olympe de Gouges : « La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui ; ainsi l'exercice des *droits naturels* de la Femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose ; ces bornes doivent être reformées par les lois de la nature et de la raison »¹². Cette justice, qui demande une *restitution*, s'appuie donc sur la revendication de *droits naturels*, fondés sur les lois de la nature et de la raison, et soustraits aux femmes dans la vie sociale. Une telle demande de justice ne se soutient alors pas dans ce cas de la lutte pour des aspirations et des pratiques qui, reconnues dans l'expérience – comme, pour Olympe de Gouges, le fait d'être « Femme et Auteur » – font déjà surgir dans la vie collective un regard qui compte pour cette même vie et pour la reconnaissance des injustices qui la travaillent.

De cette manière, pour formuler sa question de justice, Olympe de Gouges reprend aussi massivement les concepts politiques et les constructions théoriques de la *Déclaration* de 1789 (volonté générale, nature, droits, liberté, égalité), afin de montrer aux hommes de la Révolution que l'usage de ces concepts se trouve en « contradiction avec leurs principes », et incite ainsi à opposer « courageusement la force de la raison aux vaines prétentions de supériorité »¹³. La pensée qu'Olympe de Gouges recherche dans ces passages, n'est pas alors celle qui aiderait à mieux saisir ce qui se fait dans l'expérience (les aspirations qui l'animent, les pratiques qui y apparaissent, comme l'écriture, ou les problèmes qui la travaillent et pèsent sur certaines comme des injustices), mais elle rentre plutôt dans le registre du discours politique des *droits naturels des individus* reconnaissables par la raison. En adoptant ce langage, Olympe de Gouges cherche sans aucun doute à accomplir une opération dans le contexte, à montrer dans le langage courant des droits naturels autre chose que ce qu'on y disait déjà. Toutefois, ce langage ne suffit pas et *ne lui suffit pas*, comme nous allons le voir notamment à la fin de la *Déclaration*, et comme nous

¹² Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 52, moi qui souligne.

¹³ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 55. On peut se rappeler ici aussi des deux lignes de réflexion qui apparaissaient chez Fanny Raoul, l'une liée au repérage et à l'indication des contradictions logiques internes aux discours politiques révolutionnaires, l'autre visant à critiquer l'injustice de ces discours à l'égard d'une réalité et d'une l'expérience qu'ils méconnaissaient.

avons déjà vu, dans l'analyse du *Bonheur primitif de l'homme*, où l'état de nature n'était pas un état d'individus isolés, mais celui de la transmission d'une loi, et où la référence à la nature nommait l'énigme d'un regard sur la réalité qui, bien qu'imprévu dans l'organisation existante de la société, se présentait toutefois mystérieusement dans celles-ci et y posait une question de justice.

1.1. « Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation »

Le travail de signification nouvelle dans lequel Olympe de Gouges s'engage reste ainsi pris entre, d'une part, la recherche d'un discours capable de mieux exprimer et de mieux orienter l'expérience et, d'autre part, la réactivation du discours des droits naturels qu'on cherche alors à rendre plus cohérent et rationnel. Une telle tension se manifeste du début même du texte, dans le préambule qui nous pose la question difficile de comprendre le statut des énoncés qui composent la Déclaration écrite par Olympe de Gouges.

A partir de ce préambule, il s'agit de savoir quel genre de parole politique se présente dans la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, en comprenant *quelle est la voix* qui parle dans ce texte et *ce qu'elle dit*. Le préambule de 1789 affirmait en effet pour sa part que la voix qui parlait dans la *Déclaration* était celle des « représentants du Peuple français, constitués en Assemblée », s'exprimant sur les droits inaliénables de l'Homme posés à fondement de la vie politique et des actions de tous les membres du corps social. Différemment, la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* récite : « Les mères, les filles, les sœurs, *représentantes* de la nation, demandent d'être constituées en assemblée nationale »¹⁴. Si ces deux lignes peuvent susciter de nombreuses discussions sur le statut des énoncés politiques des écrits d'Olympe de Gouges et, plus en général, des discours des femmes luttant pour leur liberté et pour leurs droits, un élément qui demande toutefois une considération particulière est l'altération qui se manifeste ici de l'idée de *représentation* : la voix qui parle – et qui est en même temps *appelée* à s'exprimer –

¹⁴ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 51, moi qui souligne.

ce serait celle des mères, des filles, des sœurs qui, en tant que telles, représentent la « nation » (là où le texte de 1789 disait « le peuple français »)¹⁵.

Quelle est alors la *nature* de cette représentation ? Il ne s'agit pas de la forme de représentation théorisée par la science politique moderne¹⁶, par laquelle les représentants, sans aucune détermination sinon leur constitution légitime, rendent immédiatement présente la volonté générale de tout un peuple. Ici, les représentantes sont en effet des femmes, des femmes ayant une *position et une fonction déterminées* dans la vie sociale : « mères », « filles », « sœurs » – les manières dont ces femmes s'inscrivent dans la vie de la nation, et par conséquent alors les places où s'enracinent les paroles qu'Olympe de Gouges voudrait entendre circuler dans la nation elle-même¹⁷. Toutefois, dans cette représentation, il ne s'agit pas non plus de la représentation d'un *groupe* particulier, puisque les mères, les filles et les sœurs sont censées être les représentantes *de la nation*, et pour ce fait même, elles demandent de se constituer en assemblée¹⁸.

Mais alors, la question reste de savoir quel genre de représentation, et de participation politique, est ici envisagée par Olympe de Gouges. Afin de répondre, il faudrait peut-être reformuler la question, en se demandant *sur quoi* porte proprement la parole des mères, des filles, des sœurs, représentantes de la nation. En prolongeant ainsi la lecture d'Olympe de Gouges que nous avons proposée, il nous semble en effet que la représentation se lie ici non pas à une *forme abstraite et rationnellement fondée* d'expression du peuple et de sa volonté, mais à un *acte de parole* suscité par une question de justice éprouvée au sein de la vie collective. On dira

¹⁵ Il est difficile de mesurer la portée de cette variation, même en considérant d'autres écrits d'Olympe de Gouges. En continuant la lecture de la *Déclaration*, on trouve cette définition de la nation : « la Nation, qui n'est que la réunion de la femme et de l'homme », Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 52.

¹⁶ Cf. Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica*, cit.

¹⁷ Comme le remarque à ce propos Geneviève Fraisse, cette référence aux positions de filiations montre de quelle manière, dans la *Déclaration* d'Olympe de Gouges, « à l'être générique homme ne correspond pas l'être générique femme ». Elle observe aussi que cette positions font apparaître des manières d'être relatives à l'homme (mère de, sœur de, fille de), dans lesquelles s'enracine pour Olympe de Gouges la supériorité même des femmes dans leur être des représentantes de la nation. Cf. Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit. p. 277. Cf. aussi Cf. G. Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., pp. 72-77.

¹⁸ On diverge alors ici de la lecture de Elke Harten et Hans-Christian Harten, *Femmes, culture et Révolution*, 1988, traduit de l'allemand par Bella Chabot, Jeanne Etoré, Olivier Mannoni, Paris, Des Femmes, 1989, p. 22, où l'on affirme qu'Olympe de Gouges envisageait plutôt une « représentations des *intérêts* spécifiques d'un sexe, à l'échelle nationale ».

ainsi que, si les mères, les filles et les sœurs sont ici des représentantes, c'est qu'elles représentent – dans le sens propre de *rendre présent*, de *porter sous les yeux*, de *faire apparaître* – des problèmes de la vie collective qui restent *oubliés* et normalement dérobés aux regards. Si elles représentent la nation, c'est que leurs paroles montrent quelque chose qui, saisi sans les sciences des lumières, concerne la vie collective au plus haut degré, justement parce que celle-ci, avec les savoirs qu'elle met habituellement à disposition, ne parvient pas ni à le voir ni à le dire. Si les paroles de la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* peuvent être politiques, c'est alors en vertu du regard sur la vie collective qu'elles offrent et qu'elles appellent en même temps, et non pas parce qu'elles seraient, selon l'idée moderne de représentation, proférées par la totalité du peuple ou par ses représentants. L'idée de représentation change alors ici avec celle de sujet politique.

C'est un texte de 1789, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*¹⁹, qui nous aide à mieux comprendre la portée de cette parole politique venant des filles, des mères, des sœurs représentantes de la nation. Dans cet écrit, Olympe de Gouges sollicite l'attention des hommes – notamment ceux qui siègent à l'Assemblée – en tant qu'ils sont des *pères*, des *fils* et des *époux*. L'homme générique de la *Déclaration* se trouve ici à nouveau inscrit dans des relations de filiation, mais d'une manière autre que celle de Rousseau rappelant que pour être un bon citoyen il fallait être bon père, bon fils et bon mari²⁰. Si, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, il s'agissait pour Rousseau d'affirmer par-là l'importance politique de l'éducation et de la transmission ayant lieu au sein de la famille, pour Olympe de Gouges, le fait de rappeler les hommes à leur statut de pères, fils ou maris vise à *transformer leur regard politique*, notamment vis-à-vis des femmes, et d'eux-mêmes par conséquent.

Elle choque un tel regard sans trop de précautions, en portant sous les yeux une image dure, qui conduit jusqu'au cœur de la question : « Lequel d'entre vous n'a pas été père, lequel de vous n'est point époux, lequel de vous n'aura point vu expirer sa fille ou son épouse dans des douleurs ou dans des souffrances

¹⁹ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, in O. de Gouges, *Écrits politiques*, tome 1, cit., pp. 62-72.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., V, p. 523.

cruelles ? »²¹. Si les hommes sont des pères, des maris et des fils, ils savent – ou ils devraient savoir et en faire une base de réflexion politique – que leurs filles, mères, sœurs et épouses perdent leur vie pour les mettre au monde ou pour mettre au monde leur descendance. A ce moment en effet, dit Olympe de Gouges, à l'Hôtel de Dieu une femme sur quatre meurt en couches²². Une fois porté sous les yeux des hommes politiques et des citoyens ce qu'on dérobe d'habitude aux regards, Olympe de Gouges accomplit alors une double opération. D'une part, elle appelle à la construction d'un « espèce d'hôpital », d'une « maison de charité pour des femmes souffrantes et bien élevées »²³ où puissent trouver des soins les femmes « les plus intéressantes de la société »²⁴. D'autre part, elle en vient à interroger *l'image que les hommes ont d'eux-mêmes*, en leur rappelant que, avant d'être des individus titulaires de droits et des citoyens, *ils ont dû être mis au monde* par une femme qui a souvent payé de sa propre vie leur venue au monde. Ainsi, avant d'interroger les hommes de l'Assemblée sur leur projet politique (questionnement qui sera repris, comme nous l'avons vu, dans *Le cri du sage*²⁵), elle leur demande si, en se portant comme « mauvais frère, fils ingrat et père dénaturé » ils pourront continuer à « méconnaître la nature » : pouvez vous « oublier – elle demande enfin – tout ce que vous devez aux femmes ? »²⁶, en oubliant la vie et la voix de toutes ces « jeunes femmes » qu'on voit « expirer entre les bras de leurs accoucheurs et donner en mourant la vie à des hommes dont, jusqu'à ce moment, aucun ne s'est occupé sérieusement de témoigner le plus petit intérêt à ce sexe trop infortuné, pour les tourmens qu'ils lui ont causé »²⁷.

Lorsqu'alors Olympe de Gouges évoque les mères, les filles et les sœurs comme représentantes de la nation, elle évoque aussi *cet autre regard* porté sur les hommes et sur la vie collective. Dans leur représentation, ces femmes rendraient ainsi présent *cette autre idée d'individu*, elles porteraient *sous les yeux de tous* le fait que les individus autonomes, titulaires de droits et de volontés, ont dû d'abord *venir au monde*, ce qui inscrit leur destin dans un réseau de relations qui les précède et qui lie

²¹ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, cit., p. 69.

²² Cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit., p. 45.

²³ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, cit., p. 72.

²⁴ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, cit., p. 72.

²⁵ Cf. *supra*, 5.2.

²⁶ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, cit., p. 72.

²⁷ Olympe de Gouges, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, cit., p. 70.

en même temps leur vie à celle de la femme qui les a mis au monde. C'est avant tout à l'égard de cette femme que chaque homme devrait alors « témoigner » l'« intérêt » de savoir ce qu'elle cherche, dit et demande. On voit alors comment ici Olympe de Gouges reprend et transforme le discours révolutionnaire qui accentuait de plus en plus l'importance des rôles des femmes dans la famille, notamment de celui de mère, chargée de garantir l'éducation des hommes nouveaux et la *régénération* de la société²⁸. Au lieu de subir la *réduction de son expérience* – et celle d'autres femmes – à une certaine image normative de la femme et de la mère, régénératrice et éducatrice selon les termes et les modalités fixés de manière extérieure par les hommes, Olympe de Gouges fait ici de ce rôle de mère, de fille, de sœur, un *levier* de son propre discours de justice, ainsi que de la force de celui-ci au sein de la vie collective. Si, par exemple, pour Constance Pipelet, écrivant au même moment, il s'agissait de réagir à une assignation et à une signification fixée de la maternité en disant aux hommes : « Ne cachons rien. Cruels, quand vous criez : “Femmes, soyez mères !”, oubliez-vous que les hommes sont pères, que les devoirs et les soucis sont répartis entre eux deux ? »²⁹, pour Olympe de Gouges il s'agit ici de valoriser le regard politique qui peut surgir dès lors qu'on *négoce le sens de cette maternité*, qu'on reconnaît les expériences qui la concernent et on réfléchit ainsi sur l'éducation que la société révolutionnaire cherche et demande au-delà des discours qui restent sourds aux expériences des femmes. Dans ce sens alors, les mères, les filles, les sœurs représentantes de la nation, représenteraient la nation en tant qu'elle est sexuée. Cela ne signifie pas simplement de montrer qu'il y a deux « moitiés » de la société, voire de l'« humanité », les hommes et les femmes, mais plutôt de *changer l'idée même d'être humain et de citoyen*, en portant sur celui-ci le regard venant de ces places déplacées des mères, filles et sœurs.

A ce propos, Geneviève Fraisse écrit dans *Les deux gouvernements* qu'Olympe de Gouges cherche à penser ici une citoyenneté qui n'est pas posée d'entrée de jeu dans une forme vide – prétendant alors à une universalité abstraite – mais qui se fait au contraire à partir des déterminations concrètes, qui circulent « entre le civil et le politique », « à partir des diverses postures de la filiation »³⁰. Le sens que nous

²⁸ Cf. Elke Harten et Hans-Christian Harten, *Femmes, culture et Révolution*, cit., pp. 8-9.

²⁹ Constance Pipelet, *Épître aux femmes*, cité par Elke Harten et Hans-Christian Harten, *Femmes, culture et Révolution*, cit., p. 56.

³⁰ Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., p. 72.

donnons ici à une telle lecture est alors le suivant : le passage d'un regard particulier à un *regard politique de citoyenne* – prétendant s'inscrire au *cœur de la nation* et de la concerner – se fait par la nécessité politique et existentielle de donner une parole et une forme publique aux problèmes et aux tensions, ou même aux désirs, éprouvés et reconnus depuis ces places *placées et déplacées* dans la nation et dans la vie politique.

Il reste encore à comprendre quelle était la forme dans laquelle une telle parole pouvait orienter la vie politique, à savoir quelle forme de *participation politique* Olympe de Gouges pouvait souhaiter lorsqu'elle demandait que les mères, les filles et les sœurs de la nation *se constituaient en assemblée*. Il est difficile de savoir, à partir du texte, si Olympe de Gouges envisageait simplement une présence des femmes dans l'Assemblée nationale, ou si elle pensait plutôt à *une autre assemblée dans l'Assemblée*³¹. Cette assemblée de mères, filles et sœurs aurait pu offrir *une forme ultérieure de médiation* et d'expression politique – irréductible tant au plan strictement individuel quant à celui de la représentation d'une volonté immédiatement générale – permettant la manifestation d'un regard sur la vie nationale capable de reconnaître les problèmes et les aspirations qui restaient inaperçus aux hommes éclairés. En effet, si l'on considère l'ensemble des écrits politiques d'Olympe de Gouges, on y reconnaît la recherche d'une politique qui excède tant l'expression des simples volontés individuelles que celle d'une volonté générale absolue, séparée de toute reconnaissance des rapports et des formes de vie concrètement existantes dans le corps social. Par exemple, dans l'un de ses derniers écrits, celui qui lui a coûté l'incarcération et la vie – *Les trois urnes* – elle exhorte les Français à choisir leur gouvernement (monarchique, fédéral ou républicain), non pas en se tenant aux décisions des représentants du peuple, mais en choisissant eux-mêmes sur la base de la considération des mœurs, de la vie collective et de l'esprit national. En suivant la trace théorique de Montesquieu, elle conclut ainsi : « je veux du moins que les Français soient maîtres de leur choix, et qu'ils se donnent le gouvernement qui leur paraîtra le plus conforme à leur caractère, à leurs mœurs, à leur climat, pour que leur révolution soit à jamais l'école des tyrans, et non l'école

³¹ Cf. Christine Fauré, « Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution », cit., pp. 14-15.

des peuples »³². La Révolution doit ainsi être le lieu où, face à un peuple qui n'est plus tenu à l'école, mais qui agit par lui-même en étant maître de ses propres choix politiques, toutes prétentions des tyrans sont ébranlées, même celles des hommes qui voudraient se présenter comme des guides de la Révolution.

Si les écrits d'Olympe de Gouges ne résolvent pas le problème des formes de participation politique permettant de faire de la France révolutionnaire un peuple sachant agir politiquement à partir de sa vie collective et des orientations de ses propres mœurs, la *Déclaration* nous aide toutefois à saisir le travail d'*altération de l'idée même de représentation* qui s'en trouve à la base. Dans la représentation dont le texte parle, et que les femmes chercheraient et incarneraient déjà, il s'agit alors avant tout de faire entendre une voix *de la nation et sur la nation*, celle venant d'un regard décentré qui montre ce qui, n'étant pas vu, produit les maladies de tout le corps social. C'est alors le lien entre, d'une part, la *représentation politique* et, d'autre part, la *question de justice* qui s'impose depuis les *maladies* de la société, qu'il faut mettre au centre de l'analyse de ce texte, tout en sachant que, comme nous l'avons dit, le texte continue à demeurer pris dans une tension entre la recherche d'un nouveau discours et la reprise des concepts de la *Déclaration* de 1789.

On trouvera par exemple la référence à la volonté générale dans des termes assez proches à ceux de la science politique moderne, envisagée comme ce à quoi « toutes les Citoyennes et les Citoyens doivent concourir personnellement, ou par leurs représentants »³³. Comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, nous abordons ici les textes à partir d'une interrogation philosophique qui ne présuppose pas l'individualisme de la science politique moderne comme l'horizon ultime de parole et de pensée de la politique moderne. Pour cette raison, dans cette ligne d'analyse et de questionnement, on est prêt à saisir les formes de discours et de pensée politique qui, dans les textes, ne se réduisent pas aux cadres d'une telle science ni de l'idéologie qui s'en saisit. Ainsi, nous pouvons aborder l'écrit d'Olympe de Gouges en suivant comme un fil les moments dans lesquels la question de justice l'amène à parler de la vie collective au-delà des constructions abstraites du jusnaturalisme, pour saisir et nommer à la fois les maladies et les désirs qui la traversent.

³² Olympe de Gouges, *Les trois urnes, ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien*, in Id., *Écrits politiques*, tome 2, cit., p. 246.

³³ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 52.

Parmi les maladies affectant la vie collective, Olympe de Gouges indique ici d'abord ce qu'elle appelle l'« *administration nocturne des femmes* »³⁴, notamment des femmes des salons, qui exercent leur influence séductrice sur les hommes politiques, en appuyant souvent des intérêts personnels ou particuliers. Ouvrir la possibilité d'une prise de parole et de participation politique pour les femmes, dans les formes de la vie politique révolutionnaire, signifierait alors réduire une telle administration nocturne, affaiblir cette influence politique secrète qu'Olympe de Gouges méprise et redoute. Il s'agirait aussi en même temps de reconnaître que la politique révolutionnaire ne se fait pas toute sur la scène publique, mais qu'elle est exposée aux intrigues tissées derrière les coulisses qui font prévaloir les intérêts particuliers sur celui de la nation, pour se demander ensuite quel genre de forme d'action et de parole collective pourraient contrecarrer une telle tendance³⁵.

Une autre maladie du corps collectif qu'Olympe de Gouges indiquera dans la *Déclaration* sera celle des rapports injustes ayant lieu dans les *colonies* où « la nature frémit d'horreur, (...) où la raison et l'humanité n'ont pas encore touché les âmes endurcies, (...) surtout où la division et la discorde règnent sur leurs habitants »³⁶. Là « les Colons prétendent régner en despotes sur les hommes », mais sur les hommes dont souvent, observe Olympe de Gouges en exerçant son regard décentré, « ils sont les pères et les frères »³⁷. Ils le sont au sens strict, au sens d'un lien de sang qui, une fois considéré, pourraient ouvrir à d'autres rapports politiques. C'est en effet à partir de ce la reconnaissance de ce lien et de la transformation de son sens, qui se lève un cri dénonçant l'injustice des rapports existants : « ces colons inhumains disent : notre sang circule dans leurs veines, mais nous le répandrons tout, s'il le faut, pour assouvir notre cupidité, ou notre aveugle ambition. C'est dans ces lieux les plus près de la nature, que le père méconnaît le fils ; sourd aux cris du sang, il en étouffe tous les charmes (...) une main invisible semble répandre par tout l'apanage de l'homme, la liberté ; la loi seule a le droit de réprimer cette liberté, si elle dégénère en licence ; mais elle doit

³⁴ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 55, moi qui souligne.

³⁵ Olivier Blanc remarque l'importance politiques que les salons gardaient encore pendant la Révolution : Olivier Blanc, « Cercles politiques et salons du début de la Révolution (1789-1793), *Annales historiques de la Révolution française*, n, 2, 2006, pp. 14-15.

³⁶ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 59.

³⁷ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 59.

être égale pour tous, c'est elle surtout qui doit renfermer l'Assemblée Nationale dans son décret, dicté par la prudence et par la justice »³⁸. Ainsi un questionnement s'impose, qu'interroge la justice des rapports, ainsi que l'attribution des droits individuels, à partir d'une demande sur *ce qui nous vient* – et sur *ce que nous devons* – à cause du fait d'avoir été mis au monde ou d'y avoir mis quelqu'un. Comme nous allons le voir maintenant, un tel questionnement, qui dénonce ici l'injustice des colons, est réactivé au sein même de la vie politique française, afin d'interroger la portée politique d'une transformation des rapports de filiation et de transmission au sein des familles, au moment même où une femme prend la parole pour en parler.

1.2. La parole d'une femme sur la paternité

La représentation politique qu'Olympe de Gouges évoque dans la *Déclaration* est alors celle d'une parole située qui, à partir d'une expérience déterminée – celle des mères, des filles, des sœurs, mais aussi des femmes qui écrivent ou qui agissent dans les événements révolutionnaires – se propose de parler franchement de la vie collective et de ses maladies. Il s'agit ainsi par-là d'élaborer une pratique politique sachant *faire résonner une telle expérience* dans les paroles et les discours révolutionnaires, en en infléchissant le sens et la portée pratique. Comme nous l'avons dit, la *Déclaration* d'Olympe de Gouges n'appelle pas simplement une telle transformation du langage et de la pensée, mais elle la met déjà à l'œuvre. Cette opération est reconnaissable notamment dans les passages où le vocabulaire jusnaturaliste des droits et des volontés individuelles se révèle insuffisant et il est dépassé par un *autre ordre de discours* sachant associer la pensée et l'expérience autrement que dans les constructions contractualistes. Dans ces passages, l'enjeu majeur se révèle être celui de travailler dans et par le langage afin de donner une existence symbolique à une réalité que les discours diffus et dominants risquent d'effacer ou effacent déjà. L'usage du mot « Femme », ainsi que la référence à la pluralité de rôles et de positions qui évoquent une différenciation sexuelle, deviennent des *appuis incontournables* dans ce travail de nomination de la réalité.

³⁸ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 60.

C'est en effet par la manière dont Olympe de Gouges parle des « femmes », des « mères », des « filles » et des « sœurs » qu'elle peut *négoier le sens* de ces mots et transformer ainsi celui des images qui pèsent sur ces « sujets imprévus » qui veulent prendre la parole pour représenter autrement la nation. C'est seulement en donnant d'autres mots pour penser ces « sujets imprévus » que leur parole peut être entendue comme une parole pouvant élaborer une autre vision de la vie collective et rendre ainsi justice à ce qui d'important est méconnu en elle. Sous ce point de vue, on comprend alors la raison pour laquelle la mobilisation d'autres déterminations – la pauvreté, la richesse, le milieu d'origine, le travail, voire même l'orientation politique – *ne suffit pas* à accomplir le geste d'ouverture d'une telle parole placée et déplacée dans son propre siècle et enracinée dans une expérience qui, dans ce cas, ne se dit pas sans passer par la question de la différenciation sexuée.

Les articles Xème et Xème de la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* en donnent un témoignage saisissant. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que ces deux articles concernent la question de l'*expression des opinions* et le sens politique d'une telle expression. C'est en effet par le biais d'une telle question que, comme nous avons commencé à le montrer, Olympe de Gouges, mais Fanny Raoul aussi, ouvrent la recherche d'un discours et d'une pensée politique nouveaux, qui sachent rendre justice à la réalité pour laquelle elles prennent la parole. L'enjeu de ces articles sera alors celui de revenir autrement sur ce qu'on entend par « opinions », en en infléchissant le sens à partir de celui que l'opinion peut prendre dans une expérience de femme, qui est en premier lieu celle d'Olympe de Gouges elle-même.

L'article X de la *Déclaration des droits de la femme et de la Citoyenne*, qui prépare la véritable césure de l'article suivant, reprend celui de la *Déclaration* de 1789. Si ce dernier statuait que « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi », l'article réélaboré par Olympe de Gouges dit : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même *fondamentales*, la Femme a le droit de monter sur l'*échafaud* ; elle doit avoir également celui de *monter à la Tribune* ; pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre établi par la loi »³⁹. La première différence qui saute aux yeux est la *matérialisation des lieux de l'opinion* qui caractérise le deuxième article : si,

³⁹ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 53.

dans le premier, l'évidence des contextes d'expression de l'opinion semblent rendre inutile de les nommer, au contraire, lorsqu'une femme prend la parole, le problème se pose tout de suite de savoir où celle-ci peut se faire entendre. Il n'y a rien d'évident quant au lieu de ces opinions, parce que ce lieu est à la fois *l'objet d'une controverse* et la *matérialisation d'une tension* qui travaille la distribution non pas seulement des personnes, mais aussi des problèmes, à l'intérieur ou au dehors d'une parole publique, voire politique. Ainsi, la présentification des lieux – l'échafaud et la tribune de l'Assemblée – devient le levier permettant à Olympe de Gouges de poser la question de la *responsabilité* qui accompagne la parole des femmes, une responsabilité de paroles et d'actions pouvant les amener à l'échafaud, mais aussi une responsabilité qui, si elle doit être assumée, doit l'être jusqu'au fond, jusqu'à la possibilité de prendre la parole depuis la tribune pour faire résonner au cœur de l'assemblée et de la nation ce qui restait dans l'angle aveugle des regards. C'est ce que fera l'article XI.

Reprenons alors d'abord, selon le mouvement que nous avons répété jusqu'à présent, l'article XI de la *Déclaration* de 1789, qui récite : « la libre communication des pensées et des opinions c'est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi ». C'est ici que l'altération produite par l'écriture d'Olympe de Gouges devient une rupture à l'égard de l'original, qui témoigne ainsi d'un *autre horizon* de problèmes et de la recherche d'un langage qui puisse leur donner une place au cœur de la politique. Sa reformulation de l'article affirme en effet que : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la Femme, *puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers les enfants. Toute citoyenne peut donc dire librement, je suis mère d'un enfant qui vous appartient*, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité ; sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi »⁴⁰. La liberté d'imprimer, d'écrire, de parler pour manifester sa propre opinion ne suffit pas à la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*. Une autre liberté de parole est envisagée, une liberté qui appelle et qui est appelée par celles qui sont des mères – mais des filles aussi, comme c'était le cas d'Olympe de Gouges elle-même – en vertu de ce dont elles font l'épreuve dans leurs vies. Si, dans l'article précédent, la

⁴⁰ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 53.

liberté d'opinion demandait de nommer les lieux dans leur matérialité – la tribune et l'échafaud – il s'agit ici de nommer ce sur quoi cette liberté de parole tend d'abord à porter réellement. Notamment, il s'agit de montrer quel genre de parole libre, venant de la part d'une femme, *fait surgir les résistances* et les obstacles les plus forts. Pour Olympe de Gouges, c'est la liberté de dire « je suis mère d'un enfant qui t'appartient » – et de pouvoir le dire sans être écrasée par le cercle de fer de la coutume et du mépris – ce qui demande de repenser la liberté d'opinion et d'expression. Il s'agit ensuite de donner à cette parole de femme et de mère une *force* symbolique pouvant établir « la légitimité des pères envers les enfants ». Comme nous allons le voir maintenant, il y avait en effet à ce moment un débat important – qui connaîtra son acmé en 1793 – autour du sens de la paternité et de la maternité, ainsi que des *épreuves de filiation*. Face à une transformation des formes d'alliance (notamment quant aux cas des « mariages privés »), il s'agissait en effet d'établir des formes de détermination des alliances légitimes, aussi dans leur expression juridique. Et cela notamment lorsqu'un homme voulait reconnaître un enfant né hors mariage, mais aussi lorsque la mère ou l'enfant voulait pouvoir rechercher « le père ». Comme nous allons le voir, c'est par le biais du problème de savoir et d'établir *ce que c'était un père et une mère*, que la question de la transmission se présentait à nouveaux frais. Il s'agissait non pas seulement de la transmission des biens, des professions, des talents, mais aussi des valeurs d'une société qui, comme celle révolutionnaire, se voulait régénérée par une politique de liberté.

C'est au cœur d'un tel débat qu'Olympe de Gouge lève sa voix, en revenant ainsi sur le problème du sens de la transmission et de ses transformations, dont nous avons vu l'importance politique qu'il revêtait pour elle. Elle lève la voix et, en même temps, ce faisant, elle veut préparer une place où toute voix de femme voulant prendre la parole pour dire « je suis mère d'un enfant qui t'appartient » pourrait le faire librement et attendant des effets pratiques et normatifs d'une telle parole. C'est ainsi qu'une parole de femme – et de mère – est réaffirmée comme *incontournable*, en premier lieu par rapport à la réorganisation de cette sphère familiale qui se trouvait à être de plus en plus l'objet de discours venant des hommes, dans les conflits qui accompagnaient la transformation de la législation du droit civil.

Notamment, la parole d'Olympe de Gouges, comme celles dont elle veut ici défendre la possibilité et la liberté, est aussi une qui reconnaît et nomme les

maladies du corps collectif. Il s'agit dans ce cas des *pathologies* qui s'engendrent, à cause de la forclusion des paroles des femmes, à la suite des transformations des formes d'alliance et de filiation, ou des conflits sur le sens et la régulation des pratiques sexuelles. Olympe de Gouges relie ainsi directement cette liberté de parole avec des questions ayant pour elle une *portée directement politique*. L'une a déjà été rappelée : le *lien de sang* entre « les hommes de couleur dans nos îles »⁴¹ et les colons français qui les avaient engendrés, était pour elle ce à partir de quoi on pouvait juger de la barbarie des deuxièmes dans leur gestion sanglante des colonies et reconnaître ainsi la nécessité d'un tout autre rapport avec les êtres humains qui les habitaient⁴². Toujours à la conclusion de la *Déclaration*, Olympe de Gouges rappelle aussi les pathologies qui, engendrées par les hypocrisies et les désajustements qui pèsent sur les pratiques sexuelles et amoureuses, produisent en France des injustices sur lesquelles la nation révolutionnaire ne peut pas fermer les yeux. Elle pense notamment aux *hospices*, dans lesquels les enfants nés hors mariages sont abandonnés et dans lesquels la majorité d'entre eux, si ne trouve pas la mort physique⁴³, trouve sans aucun doute une mort sociale, qui les condamne à vivre comme des débris sur les marges de la vie collective. Comme on le dira dans les débats de l'époque, ces enfants vivent l'injustice d'être condamnés avant de naître et pour une faute qui n'est pas la leur. Ainsi, dans le *nouveau contrat social*, entre l'Homme et la Femme, qui clôture la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* (et qui est tout d'abord une nouvelle forme de contrat matrimonial, d'« acte conjugal »⁴⁴), l'homme et la femme déclarent ensemble que « notre bien appartient à nos enfants, de quelque lit qu'il sortent, et que tous indistinctement ont le droit de porter le nom de pères et de mères qui les ont avoués, et nous imposons de souscrire à la loi qui punit l'abnégation de son propre sang »⁴⁵.

L'enjeu, dont il faudra maintenant comprendre l'inscription historique et la portée théorique, est celui de donner un *sens à l'expérience des rapports entre géniteurs-parents et enfants*, pour autant que ces rapports ne peuvent pas contourner la question d'un *lien de corps*, qui demande de remonter jusqu'à l'*engendrement* et à l'ordre dans lequel celui-ci est inscrit. Il s'agit ainsi de recueillir le défi de donner

⁴¹ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 59.

⁴² Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., pp. 59-60.

⁴³ Cf. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, cit., pp. 94-98

⁴⁴ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 58.

⁴⁵ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 50.

une signification à un tel lien de corps qui *excède* la simple institution sociale, mais qui semble *demander* à ce moment *une place* dans la détermination du rapport de filiation et de son sens. La question autour de laquelle tournait Rousseau, celle d'un rapport de paternité qui mobilisait à la fois le *corps et la parole*, est alors ici investie à nouveaux frais, tout d'abord par la reconnaissance du fait que, dans une telle question, *la parole de la mère ne peut pas être contournée*. Comme nous venons de le dire, pour Olympe de Gouges c'est une telle reconnaissance qui pourrait permettre d'aborder, sans plus détourner le regard, ces situations qui apparaissent de plus en plus injustes, notamment celle des mères – surtout les pauvres – qui se trouvent abandonnées avec leurs enfants, ou celle des enfants jetés dans les hospices et rendus moins que des individus et des êtres humains, sans liberté, sans aucune espoir d'être autre chose qu'être un reste de la vie sociale. C'est la raison pour laquelle, Olympe de Gouges, forte de cette liberté de parole incarnée dans une position de fille, de mère et de femme qui saisit une telle injustice, plaide pour une transformation, même juridique, de l'ordre des choses : « Lorsqu'il y aura une loi qui autorisera une *femme pauvre* à faire adopter au riche ses enfants, les liens de la société seront *plus resserrés* et les mœurs plus épurées. Cette loi conservera peut-être le bien de la communauté, et retiendra le *désordre* qui conduit tant de victimes dans les hospices de l'opprobre, de la bassesse et de la dénégation des principes humains, où, depuis longtemps gémit la nature »⁴⁶.

La nature se trouve ainsi à nouveau évoquée par Olympe de Gouges comme ce point d'appui normatif *autre* par rapport à l'ordre – ou à mieux dire le *désordre* social – existant. Si, en générale, vaut ici ce que nous avons déjà dit auparavant – à savoir que par une telle référence à la nature Olympe de Gouges cherche à aborder la question difficile de nommer et de comprendre la possibilité d'un ordre de rapports différent par rapport à celui qui est déjà en place – dans ce cas cette mobilisation de la « nature » fait signe aussi vers une autre question plus déterminée. Il s'agit de la question – pour Olympe de Gouges à la fois personnelle et politique – de revenir sur *l'énigme de la naissance*, de ce qu'on *est* et ce qu'on *doit* en vertu du fait d'avoir été mis au monde ou d'y avoir mis quelqu'un. En effet, comme nous allons le voir en revenant maintenant sur le débat révolutionnaire sur la filiation, l'enjeu qui commence à se dessiner, et qui apparaît aussi chez Olympe

⁴⁶ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 50.

de Gouges, est celui qui demande de *réinvestir par un nouveau regard le fait même de l'engendrement*, pour y voir un rapport de corps qui se trouve toutefois à être indissolublement *entrecroisé à une dimension symbolique*, à savoir à des choix, à des normes, à des attentes, à des désirs et à des responsabilités aussi. C'est un tel entrecroisement qui fait question, et qui fait *différemment question* selon les différentes voix prenant part au débat, comme nous allons le voir maintenant.

2. MATERNITÉ ET FILIATION

Les travaux de l'historienne Suzanne Desan nous donnent une voie d'accès intéressante aux débats révolutionnaires autour de la question « qu'est-ce qu'un père ? » – mais aussi de la question, aux formes bien différentes, « qu'est-ce qu'une mère ? ». Suzanne Desan reconnaît d'ailleurs dans ces débats une place singulière à Olympe de Gouges et à la perspective sur la « parole de la mère » que celle-ci dégage dans le XI article de sa *Déclaration* : « Exception faite pour le cas remarquable d'Olympe de Gouges et sa défense, dans la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, du droit de la mère à nommer son enfant, très peu de femmes critiquaient le système d'établissement de la paternité [de la recherche en paternité – the paternity suit system] avant que celui-ci n'ait été démantelé à la moitié des années 1790 »⁴⁷. Olympe de Gouges est ainsi l'une des premières à avoir posé la parole des femmes – des mères notamment – comme étant *incontournable* dans l'établissement des filiations mais aussi dans l'orientation des *transformations* qui en affectaient les formes et le sens à l'époque. Le fait même qu'Olympe de Gouges ait posé la question de cette parole, et des effets qu'on devrait pouvoir s'attendre de celle-ci, signale la portée des transformations en acte, ou du moins de leurs potentialités. Il ne s'agissait en effet pas simplement de trouver des *nouvelles formes* d'alliance et de filiation, en reconnaissant à la fois les pratiques et les valeurs qui commençaient à être plus visibles et à s'imposer par la Révolution. Il s'agissait

⁴⁷ Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002, p. 199, c'est moi qui traduis.

aussi, et avant tout pour elle, de reconnaître que des *sujets imprévus* commençaient à prendre la parole sur ces transformations pour leur donner un sens et une orientation que des femmes comme Olympe de Gouges voulaient faire valoir au sein des discours politiques et juridiques. Comme le remarque Suzanne Desan à propos du débat sur l'héritage, l'enjeu devient alors pour ces femmes celui de participer à l'élaboration – dans les discours mais aussi dans le droit – des formes nouvelles de la transmission : sans cette participation, on aurait sinon continué à penser, comme l'écrivait la citoyenne Lefranc, que puisque « ce sont les hommes qui ont fait les lois, ils les ont faites pour eux »⁴⁸. C'est alors le *sens de l'ordre* juridique, mais aussi de l'ordre pratique régissant les actions et les discours, qui est en jeu dans les paroles des femmes qui, à partir de la question de la transmission, interrogent la partialité de l'ordre social et sa capacité à restituer leurs propres visions de la vie collective.

Ainsi, Suzanne Desan peut conclure que la « Révolution française érigeait le statut de la famille en terrain de contestation politique »⁴⁹, d'où surgissaient des questions sollicitant le sens de l'ordre social lui-même. Les controverses sur l'héritage, sur le divorce, sur l'autorité des pères, sur les rapports de filiation et sur les formes d'alliance qui animaient les pamphlets, les débats et les différends dans les tribunaux, faisaient résonner au sein de la famille les transformations impulsées par la Révolution et la nécessité d'élaborer pour la sphère familiale aussi un ordre capable de les exprimer. Les principes révolutionnaires d'égalité, liberté et fraternité rencontraient en effet dans la réorganisation de la famille une mise à l'épreuve importante, non pas seulement quant à leur *cohérence*, mais aussi quant à leur *sens*. Et cela avec des conséquences politiques majeures qui affectaient notamment ce qu'on a appris à reconnaître chez Rousseau comme étant le problème refoulé mais toujours ressurgissant de la pensée politique moderne, à savoir la question des *conditions précontractuelles* de tout contrat ou de toute loi voulant exprimer la volonté politique d'un peuple. Une telle question soulève ici notamment le problème du sens et de la portée politique de *l'éducation* au sein d'une société qui se voit *régénérée*, et qui veut pouvoir se régénérer, par une

⁴⁸ Suzanne Desan, « Petitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille », *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2, 2006, p. 28.

⁴⁹ Suzanne Desan, « Petitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille », cit., p. 29.

politique sachant donner une place centrale à la liberté collective et individuelle. Si, dans cette éducation visant la régénération de la vie collective, il s'agit souvent pour les révolutionnaires de mobiliser les femmes, notamment les mères, dans leur tâche de « premières éducatrices », il s'agit aussi, pour des femmes comme Olympe de Gouges ou les lectrices lyonnaises du *Contrat social*, de négocier à la fois le sens et l'importance de cette éducation et de la transmission de biens, de noms, mais aussi d'idées et de valeurs, ayant lieu au sein des familles.

Suzanne Desan étudie les transformations du sens et de l'ordre de la paternité et de la maternité dans son livre *The Family on Trial in Revolutionary France*, paru en 2004, et dans l'article « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil » (2002)⁵⁰. Ce dernier, notamment, est consacré à l'étude de la loi du 12 brumaire an II (2 novembre 1793), la loi qui accordait aux enfants naturels, *lorsqu'ils étaient reconnus* par leurs parents (notamment par leur père), des droits successoraux égaux à ceux des enfants légitimes. La loi supprimait en même temps implicitement le droit coutumier d'une *recherche en paternité* – de la part des « mères naturelles » ou des enfants nés hors mariage – qui permettait auparavant non pas d'établir un lien de filiation donnant accès à la famille du géniteur, mais plutôt d'obtenir des pensions alimentaires de la part de celui-ci⁵¹. L'introduction de cette loi et son application devient l'objet privilégié de l'étude de Suzanne Desan, notamment en vertu des *controverses* qu'elle a suscitées à l'époque. Ces controverses, dans leur formulation la plus générale, opposaient d'une part ceux et celles qui voyaient dans cette loi un *attaque à la famille* et aux pratiques qui en préservait le nom et le patrimoine, et, d'autre part, ceux qui, en croyant comme Jean-Jacques-Régis de Cambacérès, député à la Convention nationale en 1792, que « La nature ne nous a pas fait *un crime de naître* »⁵², reconnaissaient au contraire dans cette loi

⁵⁰ Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, cit, chapitre 5, « Natural Children, Abandoned Mothers, and Emancipated Fathers. Illegitimacy and Unwed Motherhood », pp. 178-219, et Id., « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, n. 4, 57^{ème} année, pp. 935-964.

⁵¹ Cf. Jacques Mulliez, « *Pater is est* : La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil » in Irène Théry et Christian Biet (textes réunis et présentés par), *La famille, la loi, l'État de la Révolution au Code civil*, imprimerie nationale ; Centre George Pompidou, Paris, 1989, p. 415. Cf. aussi M. H. Renaut, « Le droit et l'enfant adultérin de l'époque romaine à aujourd'hui : ou l'histoire d'un exclu accédant à la vie juridique », *Revue historique*, t. 297, Fasc. 2 (602), avril-juin 1997, pp. 369-408.

⁵² Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 936.

une défense de l'égalité et des droits naturels des enfants nés hors mariage, ainsi que l'effort de réduire les taux croissants d'illégitimité et d'abandon d'enfants.

L'historienne étudie ainsi les conflits portant sur la loi et sur son application dans toute la France, au lendemain de la Terreur, pendant la période thermidorienne, notamment de 1794 à 1804. Ces controverses, qui parvenaient jusqu'à affecter la compréhension des *principes fondamentaux de la Révolution*, leur praticabilité et leur intelligibilité, étaient déclenchées par la formulation imprécise de la loi, notamment quant aux catégories des enfants naturels pouvant faire leur demande d'héritage (les enfants adultérins en étaient exclus par principe, mais pour les autres des controverses d'interprétations s'ouvraient) et quant à la manière de prouver la filiation (allant de la signature sur le certificat de baptême à la reconnaissance formelle de l'enfant devant un agent de l'État, de l'attestation écrite, à la démonstration des soins parentaux prodigués⁵³). Ainsi, à côté des arguments plus généraux sur *la possibilité ou l'impossibilité d'un ordre social* né de la Révolution et capable de transformer l'institution de la famille sans la détruire, d'autres arguments plus déterminés se formulaient à partir de ces preuves de filiation et de parentalité (de paternité notamment). Ces autres arguments permettent ainsi, par exemple, de saisir ce qui à chaque fois était nommé par la *référence à la nature* – si le lien de sang, d'affection ou des liens n'ayant pas encore une inscription juridique mais dont on commençait à percevoir la force de contrainte et de nécessité – ou de reconnaître les différentes formes dans lesquelles des rapports ayant force normative pouvaient *s'établir ou s'attester* – si par la matérialité et la continuité des soins, ou par une déclaration à la fin de la vie, ou encore par la médiation d'un fonctionnaire de l'État. Aussi, dans l'étude de l'application de cette loi, une pluralité d'acteurs – des juges, des avocats, des familles, des enfants légitimes ou des enfants naturels – apparaît, en conduisant Suzanne Desan à se consacrer à un corpus de matériaux hétérogènes, allant des pamphlets et des pétitions jusqu'aux documents des tribunaux (notamment aux décisions rendues par le tribunal de cassation). On ne reviendra pas sur tous les détails de cette étude, mais le choix méthodologique que l'historienne fait de procéder à partir des points de tension, de conflit, de négociation des frontières de la paternité et de la maternité nous permet de reconnaître, dans ces épreuves de

⁵³ Cf. Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 940.

filiation appelées par l'application de la loi du 12 brumaire an II, une *réalité qui est en train de se faire* et qui appelle ainsi à la recherche et à l'élaboration des mots, des discours et des normes pouvant l'exprimer et l'orienter. Par l'étude de Suzanne Desan on peut reconnaître ainsi avec clarté qu'au moment de ces controverses, le sens de « père », de « mère », d'« enfant » n'est pas donné d'entrée de jeu, mais il se fait et il se découvre par ces conflits, par les victoires et les échecs qui les caractérisent, par les formes linguistiques qui expriment et y font valoir le besoin de rendre justice à une réalité méconnue ou étouffée. De telle sorte, on reconnaît aussi que les idées de *droits naturels*, de *liberté*, de *volonté*, dans leur rapport aux *institutions*, comme celle familiale, sont ici exposées à des épreuves qui en transforment les frontières et les implications. Ce sont ces épreuves qui révèlent le problème de comprendre et de pratiquer un ordre social dans lequel la liberté et la volonté individuelle sont censées avoir une importance incontournable.

En effet, la controverse, en opposant dans sa forme la plus générale les demandes des enfants naturels aux résistances des héritiers légitimes, voit se confronter, d'un côté, les défenseurs des droits et de la liberté des individus et, de l'autre, les tenants de l'ordre de la famille comme institution. D'une part, les enfants ou les héritiers *légitimes* défendent ainsi à la fois l'institution du mariage et la propriété lignagère⁵⁴, et présentent souvent les requêtes des enfants naturels ou de leurs mères comme étant des abus de femmes manipulatrices ou de bâtards étrangers à la famille qui voudraient en dévorer le patrimoine. Tout en défendant l'institution du mariage, dans la *certitude de la filiation* qui venait d'elle (le père n'étant que celui qui est désigné comme tel par le mariage), ils défendent ainsi *la certitude dans la transmission* de la *propriété* d'où ils disent découler la *véritable harmonie sociale*⁵⁵. Depuis 1794, ils s'opposent ainsi, dans les tribunaux ou dans des écrits pamphlétaires, à ces nouvelles lois qui auraient « depaternisé, defraternisé et desocialisé la société française »⁵⁶, puisque, comme l'écrivait la Famille Boulogne en 1790 dans le pamphlet « Adresse à la convention nationale, au nom d'une infinité des pères et mères chargés des familles », *dans la nature le père ne doit rien aux*

⁵⁴ Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 938.

⁵⁵ Cf. Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 954.

⁵⁶ Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 942.

*fil*s, et seulement les lois et les coutumes du mariage établissent des liens de filiation et de transmission. C'est en suivant cette ligne que Bellart, un avocat défendant des héritiers légitimes, peut conclure que *la nature n'a rien à dire sur la succession*, « mais la société parle, et elle parle contre cette loi [la loi du 12 brumaire an II] »⁵⁷.

À ce genre d'arguments, les enfants naturels ou leurs avocats répondent d'autre part en valorisant les liens de nature et de sentiment. Ils les valorisent notamment comme ces *orientations* et ces *appuis normatifs* pouvant être opposés aux coutumes et aux lois désormais *vidées de sens et de justice*. À côté de ces arguments, qui apparaissent notamment dans les pamphlets, les enfants naturels valorisent aussi, lorsqu'ils se trouvent dans les tribunaux, l'importance et les effets normatifs des *rapports des soins* prodigués par le géniteur à la faveur des enfants, ou même de la mère pendant sa grossesse. Ils reconnaissent ainsi dans cette pratique de soin ou de soutien financier l'expression d'un lien qui, sans être juridiquement reconnu, engendre toutefois des attentes et des contraintes qui ne peuvent pas être effacées et qui demandent un ordre sachant leur donner une place⁵⁸. De telle sorte, dans cette opposition entre les *normes* et la *nature*, entre les *pratiques coutumières ou juridiquement établies* et des *nouvelles formes de rapport* dont la force de nécessité, voire même la justice, peinent encore à se dire, la question du nouvel ordre des familles et, plus en général, de la société révolutionnaire, se pose avec force. Si ces controverses manifestent la tension entre un ordre irréductible aux volontés et aux libertés individuelles et le projet de donner une place centrale à ces dernières, alors les points dans lesquels des médiations ou des accords sont trouvés entre les deux champs en lutte représentent ainsi autant de points dans lesquels un ordre nouveau – un ordre sachant reconnaître la liberté des individus – *commence à se tisser*, mais aussi à produire des désajustements et des conflits.

Si le problème posé par l'effraction des principes révolutionnaires de liberté et d'égalité dans l'institution familiale représente l'enjeu le plus générale du débat autour des enfants naturels, grâce à l'analyse de Suzanne Desan on est en mesure de reconnaître aussi une problématique plus précise et qui nous rapproche davantage de la question soulevée par Olympe de Gouges. Comme nous allons le

⁵⁷ Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 953.

⁵⁸ Cf. Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 950.

voir, l'un des enjeux majeurs des controverses déclenchées par cette loi, c'est l'élaboration d'une *nouvelle idée de paternité*, plus profondément liée à l'*affection* et aux *choix volontaires* des hommes⁵⁹. L'établissement d'un tel *lien entre paternité et volonté* avait comme premier effet de contrecarrer les coutumes et les lois définissant le père exclusivement à partir du mariage légitime (le père est celui que le mariage rend tel) et empêchant ainsi par exemple un homme de devenir le père de l'enfant naturel qu'il avait reconnu. Mais un tel lien entre paternité et volonté de l'homme avait aussi, et en même temps, un autre effet : par l'abolition de toute recherche en paternité, qui s'accompagnait à cette loi, on parvenait à réduire, voire presque à éliminer, *toute responsabilité* – et toute *forme de rapport* – *des hommes* vis-à-vis des enfants qu'ils avaient engendrés, mais *qu'ils ne voulaient pas reconnaître*, ainsi que des mères de ces enfants⁶⁰. Si, avant, les enfants naturels (ou leurs mères pour eux) pouvaient entreprendre une recherche en paternité, non pas pour être reconnus en tant qu'enfants légitimes, mais pour obtenir cette reconnaissance qui leur accordait des pensions alimentaires, au contraire, après 1793, ils pouvaient être reconnus comme légitimes, si le père le voulait, mais ils ne pouvaient demander l'établissement d'aucun lien avec leur géniteur présumé si celui-ci ne le voulait pas. Ainsi, pour les tribunaux étudiés par Suzanne Desan, aucun père ne pouvait être *contraint à reconnaître* un enfant naturel parce que cette reconnaissance, pour avoir des effets juridiques, devait être *spontanée et libre*⁶¹. Comme on le dira à l'époque, « le père *est le seul juge* de cette importante matière »⁶².

C'est une telle conclusion – que le père soit le seul juge de la filiation, ou que le soient des coutumes méconnaissant l'expérience des mères et des enfants naturels et leur imposant de se taire pour préserver l'honneur – qu'Olympe de Gouge *renverse* dans son article sur la liberté de parole, en posant la question de savoir ce qui en était de la *parole et du jugement des mères* sur la question. L'article XI d'Olympe de Gouges nous montre ainsi que la question était celle de mesurer les injustices et les maladies sociales suscitées par une reformulation du sens de la

⁵⁹ Cf. Jacques Mulliez, « *Pater is est* », cit., p. 419.

⁶⁰ Cf. Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 937.

⁶¹ Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., pp. 952- 959.

⁶² Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 957, moi qui souligne.

filiation qui ne tenait pas en compte ni la *parole de la mère* ni, par conséquent, le *sens* et la *réalité* non pas seulement *factuelle*, mais *morale* aussi, de l'*engendrement*. Une telle question se reformulera suite à la promulgation de la loi du 12 brumaire an II et prendra la forme d'une tension entre la *responsabilité du père naturel* – qui est reconnue et impliquée dans la possibilité qui lui sera accordée de reconnaître l'enfant – et le *droit du père naturel* d'accepter ou de refuser la paternité selon sa propre *volonté*⁶³, qui réduit la question du *sens* et de la *réalité* de ce rapport de filiation à une décision fondée sur la volonté individuelle de l'homme. La centralité attribuée à la volonté du père ne soulèvera alors pas simplement des problèmes quant à l'institution de la famille légitime et aux normes et contraintes qui la caractérisent, mais aussi par rapport à l'*engendrement* et aux attentes et aux normes qui se trouvaient à le structurer en dehors même du mariage, et qui passent par les paroles et les expériences des mères. Comme nous allons le voir, c'est une telle question qui posera le problème de la *différence entre paternité et maternité*, ainsi que de l'*évidence* attribuée à cette dernière.

2.1. L'« *éducation perverse* »

C'est l'un des plus ardents partisans de la loi du 12 brumaire sur les enfants naturels, Charles-François Oudot, avocat, député de la Côte-d'Or à la Législative et à la Convention et ensuite (1800-1815) Magistrat⁶⁴, qui nous offre dans ses essais des éléments précieux pour suivre le problème de la redéfinition de la paternité et de sa différenciation vis-à-vis de la maternité. Oudot en vient à pérorer une transformation de l'institution du mariage et de l'héritage à partir de la considération des *maladies sociales* qui s'engendrent dans un contexte où les choix des époux sont dirigés, voire contraints, par l'ambition des pères estimant plus la convenance des familles ou des fortunes que les vertus des époux. Il reconnaît

⁶³ Cf. Suzanne Desan, « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », cit., p. 959.

⁶⁴ Cf. Jacques Mulliez, « Pater is est », cit., pp. 417-421 et Id., « Droit et morale conjugale : essai sur l'histoire des relations personnelles entre époux », *Revue historique*, t. 278, fsc. 1 (563), juillet-septembre 1987, pp. 35- 106, sur Oudot voir notamment pp. 91-99. Cf. aussi Francis Ronsin, *Le contrat sentimental. Débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Aubier, 1990.

aussi que ce désordre pèse davantage sur les femmes, notamment celles qui se trouvent écrasées et déshonorées par « des aveugles préjugés », lorsqu'elles, en échappant des « parents despotes » et « sans la permission d'un prêtre », « cèdent au besoin d'aimer » et sont enfin trompées et abandonnées⁶⁵. L'ordre existant des mariages se révèle ainsi à ses yeux comme n'étant rien d'autre qu'un *désordre* : « on voit que tout étoit contradiction, piège, inconséquence dans notre législation sur le mariage ; on n'est pas surpris que des lois aussi *impolitiques*, aussi *impraticables* et presque toujours en opposition avec la nature, avec nos besoins, nos passions et nos plaisirs, produisent tous les maux dont nous étions tourmentés »⁶⁶. C'est alors un *désajustement* des lois par rapport aux pratiques, aux besoins, à la réalité des passions, à cet autre orientation des conduites ici appelée « nature », qui rend les lois du mariage impraticables et impolitiques, incapables de donner un ordre partagé à la vie collective qu'elles devraient orienter et exprimer. Selon Oudot, un tel désordre est celui de « l'incertitude de notre morale », dans laquelle on se trouve face à une *alternative en effet impraticable* : soit se conformer aux lois comme des impératifs extérieurs, en étant toutefois *malheureux*, soit les *enfreindre*, en bravant l'opinion publique et en restant dans l'absence d'orientations. Malheureux dans les lois d'un côté, dépourvus de toute forme d'ordre dans l'autre, on continue à se déplacer avec inquiétude entre les « austères principes » et des « mœurs corrompues »⁶⁷. Comme nous allons le voir, ces normes désajustées, qui laissent les actions dans le désordre et l'injustice, seront aussi au centre du débat de la première partie du XIX^{ème} siècle sur le mariage et les pratiques sexuelles, notamment dans les discours des femmes saint-simoniennes qui trouveront leur expression la plus forte dans la revue la *Femme Libre*⁶⁸.

C'est un tel désajustement de l'ordre pratique qui se trouve ainsi, d'après Oudot, à la racine d'un ensemble de *pathologies* : les « mauvais mariages », le « désordre des passions, les fureurs de la jalousie, l'oubli des sentiments et des devoirs de la nature »⁶⁹, ce qui culmine dans « la *haine* et l'*injustice* des pères » à

⁶⁵ Charles-François Oudot, *Essai sur les principes de la législation des mariages privés et solennels, du divorce et de l'adoption qui peuvent être déclarés à la suite de l'acte constitutionnel [à la] Convention nationale (179..)*, p. 4

⁶⁶ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 4

⁶⁷ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 4-5

⁶⁸ Cf. *infra*, 8.2.

⁶⁹ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 5.

l'égard de leurs enfants, notamment lorsque les pères se trouvent à douter de leur naissance légitime. Cette haine et cette injustice se trouvent à leur tour à l'origine *d'un désordre dans l'éducation*. C'est cela qui fait de l'éducation des pères une « *éducation perverse* »⁷⁰, dans laquelle, au contraire de ce qui devrait normalement arriver, *la famille se divise et la transmission est corrompue*. Oudot ne nous donne pas beaucoup d'éléments pour détailler le sens de cette « *éducation perverse* », mais à partir de ses essais, on peut établir qu'il s'agit d'une éducation née du *renversement du bon rapport entre le père et ses enfants*.

En reprenant une problématique que nous avons déjà rencontrée dans l'*Émile* de Rousseau, Oudot établit en effet un lien incontournable entre ces trois éléments : la possibilité de la *transmission*, l'*affection des pères* à l'égard de leurs enfants et la *certitude de la paternité*. Il écrit en effet que les soins et les affections paternelles sont « *attachés pour ce qui concerne le père à la certitude de la paternité* »⁷¹, et c'est cette affection, ces soins et cette « *tendresse* » qui rendent possible la transmission. Il s'agit d'une transmission qui n'est pas seulement celle des biens, et qui n'est plus celle des statuts et des états. Il s'agit d'une transmission qui est aussi intrinsèquement une *éducation* capable de *régénérer les mœurs* et de considérer les *enfants comme des individus*, des individus à orienter vers la *vie politique* ouverte par la Révolution⁷². Comme l'observe Jacques Mulliez en revenant sur ce texte d'Oudot, il s'agit, comme souvent c'est le cas pendant la Révolution, de penser ici non pas le « *père mort* » transmettant ses biens, son nom, ses états, mais le « *père vivant* » qui éduque et socialise ses enfants⁷³. Pour une telle éducation, l'*amour paternel* serait indispensable⁷⁴, ce qui semble à son tour requérir la *confiance du père* dans son épouse et dans le fait que ceux qu'il croit être ses enfants soient en effet les siens. Au contraire alors, la transmission et l'éducation semblent *ne pas vouloir ni pouvoir se faire* si elles restent *suspendues au doute* de la paternité d'un homme qui ne voudrait pas donner à des enfants « *étrangers* » ce qu'il estime comme étant un *bien*, symbolique ou matériel qu'il soit. Ainsi, le doute de la filiation qui serpe selon Oudot dans cette situation d'incertitude morale risque d'ébranler les bases de toute

⁷⁰ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 5.

⁷¹ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 10.

⁷² Cf. Jacques Mulliez, « *Pater is est* », cit., p. 420. Cf. aussi Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989, notamment pp. 116-157.

⁷³ Cf. Jacques Mulliez, « *Pater is est* », cit., p. 420.

⁷⁴ Cf. Jacques Mulliez, « *Droit et morale conjugale* », cit., p. 92.

éducation et de rendre les pères tendanciellement injustes vis-à-vis des enfants auxquels ils réservent une « éducation perverse » et corrompue, où rien de bien ne voudrait se transmettre.

C'est un tel lien entre *éducation et certitude de la paternité* qui amène Oudot à s'interroger sur l'institution du mariage et à en proposer des transformations. Notamment, l'établissement d'un tel lien le conduira, comme c'était en partie déjà le cas chez Rousseau, à considérer la *fidélité conjugale de l'épouse* comme étant le pivot de la famille et par conséquent de l'éducation et de la régénération des mœurs qui devraient advenir dans la sphère familiale. Oudot conclut ainsi que « le mariage légal, ayant pour objet principal d'*assurer* aux enfants d'une manière plus certaine l'affection, les soins et la protection de leur père » et, comme nous l'avons vu, « cette affection et ces soins étant attachés pour ce qui concerne le père à la *certitude de la paternité* », en vient pour la femme que « la fidélité qu'elle doit à la foi conjugale est *l'essence du mariage* » et du bon rapport entre les pères et les enfants, puisque « la tendresse des pères envers leurs enfants *dépend de la fidélité* avec laquelle les épouses gardent la foi conjugale »⁷⁵. C'est une telle fidélité qui est alors important d'assurer, par une *police des corps* des femmes (pour Rousseau, comme nous l'avons vu, il s'agissait notamment de les destiner exclusivement à l'espace domestique et les éduquer à la pudeur), et par des *transformations pratiques et institutionnelles*. Oudot pense par exemple à laisser à la femme une partie de la dote dont elle, bien que toujours dépendante économiquement du mari, « puisse disposer sans le consentement de son mari (...). J'insiste sur cette réserve – il conclut – qui allégera la dépendance des femmes et qui leur conservera leurs vertus : l'esclavage ne produit que le mensonge, l'hypocrisie et les vices »⁷⁶. Face aux maladies du corps collectif que nous avons mentionné, Oudot propose aussi l'introduction du *divorce* et l'assimilation du mariage à n'importe quel *contrat* prévoyant la possibilité de sa dissolution mais aussi l'engagement direct des volontés des deux époux, au-delà des stratégies d'alliance et de cumulation des fortunes de leurs familles⁷⁷.

⁷⁵ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., pp. 14-15, moi qui souligne.

⁷⁶ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 10.

⁷⁷ Charles-François Oudot, *Exposé des motifs qui ont déterminé la section du comité de législation, chargée du code civil, à adopter les bases qui lui ont été présentées sur les titres I, II, IV, V, VI et VII*, [à la] Convention nationale (1793), pp. 6 suivantes. C'est ici qui s'inscrivent d'ailleurs les nouveaux paradoxes d'une libre volonté des femmes qui devrait reconnaître librement sa subordination à celle de l'homme et que Carole Pateman nous a permis d'analyser, cf. *supra*, 2.2.

Mais la mesure la plus importante qu'Oudot prévoit pour réduire l'incertitude de la morale conjugale et sexuelle, et par conséquent aussi de l'établissement des liens de paternité, est la mise en forme des « mariages privés » avec les effets moraux et normatif qu'il attend de la reconnaissance de ces unions, notamment lorsqu'elles s'associent à la possibilité du divorce. Face à une situation d'incertitude morale où les gens se trouvent partagés entre le respect de principes rigides qui les rendent malheureux et des conduites déréglées, la véritable thérapie semble ainsi résider pour lui dans la mise en forme et la valorisation – dans leurs conséquences juridiques et morales – des « mariages privés », à savoir des unions entre des hommes et des femmes qui se nouent au-delà des formes établies et sanctionnées par la loi dans le cas des « mariages solennels ». La valorisation de cette forme de rapport devrait ainsi pouvoir aider à donner un ordre plus juste – et plus *approprié à leur réalité* – à ces unions formées hors mariage légitime ainsi qu'aux liens de « nature », aux besoins et aux plaisirs qui s'y manifestent. C'est d'ailleurs par le biais de cette forme de rapport qu'Oudot peut élaborer une redéfinition des liens de filiation abolissant *les distinctions entre les enfants légitimes et les enfants naturels*. Ces derniers seraient en effet nés eux aussi d'un mariage, non pas celui solennel, mais le mariage privé, qui resterait ainsi encore à la base de la détermination de la paternité.

L'importance consacrée à ces mesures visant à *assurer les hommes de la fidélité de leurs épouses et de leur propre filiation* nous aide ainsi à reconnaître un trait que nous avons déjà remarqué chez Rousseau et qui semble caractériser le champ de problématisation né à l'époque autour de la question de la paternité⁷⁸. Il s'agit de l'importance croissante attribuée, dans l'établissement de la paternité, à la certitude d'un *lien* entre le père et ses enfants *passant aussi par le corps*. La demande d'une telle certitude se manifeste paradoxalement, au premier regard du moins, au moment où le *caractère institué*, voir même *volontaire*, de celle-ci s'impose avec la plus grande force. Au moment même où l'on réaffirme que la paternité n'est pas un simple donné, mais un *fait moral et social* défini par le mariage, par les fonctions symboliques et sociales du père, ou par la volonté de paternité d'un homme, au moment même où l'on *interroge les frontières* de la paternité et de ces fonctions en apercevant leur fondement institué, le besoin de relier la paternité au corps et au

⁷⁸ Cf. *supra*, 4.3.

fait de l'engendrement semble devenir incontournable, au moins en tant que *problème*. Que le besoin d'affirmer ce lien de corps naisse des *troubles* éprouvés face à l'aperception de la *nature instituée*, et par conséquent *contingente*, des formes de paternité et de filiation – qui se trouveraient alors de telle sorte ancrées à des déterminations naturelles et factuelles dépassant l'ordre social et sa contingence – soit qu'il manifeste plutôt un travail inquiet autour de l'*idée obscure d'individu* à partir de la question de son *engendrement*, le problème d'un tel lien semble incontournable. Ainsi, les discours, les normes, les pratiques de discipline qui visent à affirmer et à garantir la *fidélité* des femmes ne manifestent pas seulement la nécessité pour les maris d'être assurés de la tenue et de la force morale de *l'institution* du mariage. Ils manifestent aussi le besoin d'être *assurés des liens*, passant par le *corps*, que cette institution nomme et règle, ainsi que la nécessité d'avoir affaire à ce point mystérieux où la société est ouverte à une *réalité qu'elle ne peut pas maîtriser complètement*, ce point où l'on naît à la vie et à la vie sociale en même temps.

2.2. La volonté du père

Sans rentrer dans les détails des argumentaires élaborés par Oudot, il nous importe ici de revenir sur les passages dans lesquels il distingue – à partir de la figure des « mariages privés » – le rapport de paternité de celui de *maternité*. Cette différenciation nous permettra de mieux comprendre le champ de problématisation dans lequel Olympe de Gouges avait commencé à prendre la parole, et de mieux tracer en même temps les contours du problème théorique qui le caractérise.

Pour ce qui concerne la filiation notamment, le mariage privé se caractérise, comme nous avons commencé à le dire, par la centralité attribuée à la *volonté du père*. De cette sorte, ce mariage porte en soi l'exigence de composer, d'un côté, une telle *volonté*, avec ses décisions discrétionnaires, et, de l'autre, un rapport ayant une forme et un *ordre* qui devraient valoir collectivement, au-delà des simples volontés, et orienter les actions de ceux qui se trouvent à être et à agir dans une telle forme de rapport. Les questions majeures qui se posent vis-à-vis de ce rapport ayant une dimension morale reconnue, mais non pas sanctionnée par les lois, concernent

notamment les liens avec les enfants et les *responsabilités*, les contraintes et les normes qui découlent d'un *engendrement ayant lieu dans ce type de mariage*.

Il y a en effet, à ce propos, deux cas de figure. D'une part, celui de l'homme *voulant reconnaître* son enfant naturel. Dans ce cas, il faut remarquer qu'Oudot, en soutenant le droit d'un tel homme à le faire, en donnant à l'enfant les mêmes droits successoraux que des enfants légitimes, donne une place centrale et incontournable à la parole de la mère. Il écrit en effet que « la nature ayant couvert le fait de la paternité d'un *voile impénétrable*, celui qui se présume père ne peut avoir *jamais assez de certitude* à cet égard pour que sa déclaration soit considérée comme une *preuve complète*, si elle n'est pas appuyée de celle de la mère. Nous avons donc cru que la reconnaissance du père devait absolument être *confirmée par l'aveu de la mère, seul témoin incontestable* sur ce fait, pour obtenir le degré de confiance et de certitude que doit exiger la loi »⁷⁹. Seulement la parole de la mère peut *confirmer* une telle filiation. Cette parole est ainsi la confirmation d'un lien de paternité qui, ne pouvant pas se présumer à partir d'un mariage légitime et come tel censé définir d'entrée de jeu le père (selon l'adage *Pater is est quem nuptiae demonstrant*⁸⁰), doit pouvoir trouver d'autres bases pour une détermination de la filiation. Cette base est ici pour Oudot la parole de la mère associée à la volonté du père. Et cette parole peut accomplir une telle fonction notamment en vertu des caractéristiques propres, d'après Oudot, au rapport de maternité et *notamment à l'évidence* qui est censée le caractériser en le distinguant de la paternité, couverte au contraire d'un « voile impénétrable ». Il s'agit pour lui d'une *évidence de fait et de nature*, cette dernière donnant des « indices certains »⁸¹, et des « preuves de maternité »⁸² pouvant permettre d'établir la maternité avec *une certitude non pas sociale, mais naturelle*. Le fait de l'engendrement, que le père assumerait en reconnaissant son enfant naturel, et que la mère est appelée à confirmer, porte ainsi en soi, comme le révèle cet appel à la parole de la mère, *un élément factuel et donné*, mais aussi un *élément symbolique*, ayant des conséquences morales et juridiques que la figure du « mariage privé » voudrait exprimer et régler. Ainsi, la mère est ici appelée à témoigner à la

⁷⁹ Charles-François Oudot, *Exposé des motifs*, cit., p. 8, moi qui souligne.

⁸⁰ Cf. Anne Lefebvre-Teillard, « *Pater is est quem nuptiae demonstrant*. Jalons pour une histoire de la présomption de paternité » in Roland Ganghofer, *Le droit de famille en Europe. Son évolution de l'antiquité jusqu'à nos jours*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, pp. 393-401.

⁸¹ Charles-François Oudot, *Exposé des motifs*, cit., p. 10.

⁸² Charles-François Oudot, *Essai*, p. 8.

fois d'un *fait* et d'un *lien symbolique et moral*, formant un enchevêtrement indissoluble. C'est un tel enchevêtrement entre ces deux dimensions, factuelle et morale, qui sera brisé dans le deuxième cas de figure.

Il s'agit de la circonstance dans laquelle un homme, ayant engendré un enfant en dehors d'une union légitime, n'accepte pas de le reconnaître. C'est la réglementation de cette situation qui nous montre en effet que la parole de la mère, et sa force de réalité morale, est plus fragilisée de ce que l'on croirait à partir de ce premier cas. Notamment, la parole de la mère, une fois qu'elle se lève contre l'intention et la volonté du père naturel, est *dépouillée* par Oudot *de toute force normative* et elle n'est que *la simple attestation d'un fait* – le fait de la maternité, mais aussi de l'engendrement – auquel est nié toute conséquence sinon morale, du moins juridique, concernant le père naturel. Cela se manifeste notamment dans le fait que cet homme ne pourrait pas être contraint de reconnaître l'un de ses enfants naturels, s'il ne le veut pas : « la paternité *n'étant pas susceptible d'être prouvée*, il ne peut être fait *aucune recherche* contre le père présumé et il ne peut être accordé aucune action ni à la mère, ni à l'enfant contre lui, s'il n'a pas déclaré qu'il en étoit le père »⁸³. Ainsi, la parole de la mère qui, s'associant à la volonté du père, suffisait auparavant à prouver la paternité, ne devient maintenant qu'une parole *vidée de force* face à la volonté contraire du père naturel. C'est une parole rendue ainsi incapable de valoir pour *l'établissement de la paternité* dans sa forme instituée, mais aussi de valoir comme témoignage (qui dans l'autre cas était même « incontestable ») du fait de l'engendrement impliquant le géniteur-père.

Aucune obligation, quelle que soit son origine – naturelle ou instituée – ne doit alors pas peser selon Oudot sur les pères naturels qui ne veulent pas reconnaître leurs enfants. Et cela pour une double raison, qui mobilise encore une fois le rapport problématique entre le *fait* de l'engendrement et *la dimension symbolique et morale* de celui-ci. En effet, comme nous l'avons vu, un homme ne peut pas – selon Oudot et la loi du 12 brumaire – être contraint à reconnaître un enfant tout d'abord pour la raison qu'il n'y aurait pas des *preuves* suffisamment évidentes et certaines des *faits* sur lesquelles s'appuyer (en excluant ainsi comme preuves à la fois la parole de la mère et le jugement de la communauté et des proches pouvant témoigner de la fréquentation d'un homme et d'une femme, qui

⁸³ Charles-François Oudot, *Essai*, p. 8.

était auparavant souvent évoqué comme une preuve dans des cas de recherche en paternité⁸⁴. Mais il ne s'agit pas ici pour Oudot simplement du problème de la preuve d'un fait, comme le montre cette observation : « ce fait [la paternité], nous l'avons dit, n'est pas susceptible d'être constaté ; et *s'il pouvoit l'être*, il ne procureroit qu'un foible avantage à un enfant *qui n'entreroit dans une famille que malgré le père*, et sous les malheureux auspices d'un procès »⁸⁵.

La paternité est ainsi caractérisée par une incontournable *dimension morale* qui, même en présence de l'attestation certaine d'un fait, ne peut pas faire défaut pour que le rapport de paternité s'établisse avec la « tendresse », l'« affection », les soins et la *volonté de transmission* qui devraient le déterminer. Cette dimension morale tient toute, dans la formulation d'Oudot et dans les conséquences de la loi du 12 brumaire, à la *volonté* de l'homme appelé à être père. C'est au fond une telle volonté qui est posée au fondement de la paternité et des obligations qui en découlent. Il s'agit d'une volonté qui peut s'opposer à la parole de la mère, aux témoignages de la communauté, à la réalité même d'une rencontre et de ses conséquences. Il s'agit d'une volonté qui, selon une dynamique analysée par Starobinski dans le cas de Rousseau, voudrait tenir toute dans l'*immédiateté* de ses décisions, sans être contrainte à assumer les conséquences possibles et non nécessairement prévues d'un acte, comme c'est ici l'union sexuelle, avec le réel d'une naissance qui peut advenir au-delà des volontés, et avec les liens et les contraintes morales qu'une telle naissance fait surgir même au-delà des formes d'unions légitimes sanctionnées par la loi⁸⁶.

⁸⁴ Suzanne Desan, *The Family on trial*, cit., pp. 182 suivantes.

⁸⁵ Charles-François Oudot, *Exposé des motifs*, cit., p. 9, moi qui souligne.

⁸⁶ Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 275 : « la nature joue ici un mauvais tour à Jean-Jacques, car le plaisir immédiat de l'amour physique comporte un lien avec l'avenir, une conséquence, qui est l'enfant. Toutefois Rousseau n'accepte pas de se reconnaître dans la créature qu'il n'avait pas l'intention de procréer. Il refuse cette aliénation, ce *moi* différent qui est pourtant son œuvre. Le refus de la paternité, chez Rousseau, semble n'être que l'expression, en une circonstance particulière, de la crainte plus générale de vivre dans un monde où les actes ont des suites involontaires ».

2.3. L'évidence de la maternité

La figure du mariage privé, qui devait pouvoir exprimer et ordonner les attentes liées à une relation extraconjugale entre un homme et une femme, à un engendrement possible et à une naissance, se trouve ainsi enfin à *dépendre de la volonté* du père. Celui-ci peut ainsi effacer, s'il le veut, la parole et l'expérience de la mère, les attentes et les normes qui surgissent de leur union et de la naissance des enfants qui peuvent en venir. Ces normes et ces attentes ne sont pas toutefois entièrement niées par Oudot. Leur caractère normatif et nécessitant n'est pas démenti, mais il est transféré, selon un double mouvement, *au-delà de la société et de la paternité*.

D'abord, en effet, ces normes et ces attentes sont posées comme naturelles, et ensuite, elles sont reliées non pas au père, mais à la mère, dont l'affection, les soins, la tendresse à l'égard des enfants sont alors présumés et associés à sa nature de femme et au rôle de mère qui en dériverait, même dans le cas d'une femme qui ne voudrait pas l'assumer. Une signification naturalisée de la différence sexuelle est ainsi introduite en clôturant la question de savoir qui, comment et pourquoi devait s'occuper des enfants illégitimes. Pour Oudot, l'évidence naturelle et factuelle de la maternité suffit à elle seule à contraindre juridiquement une femme à s'occuper comme une mère de ses enfants, légitimes ou naturels qu'ils soient :

« si un homme a abandonné la femme qu'il a rendu mère, c'est à celle-ci chez qui la nature a manifesté des *preuves de maternité*, à nourrir et à élever son enfant et à *remplacer le père lâche* auquel *elle s'est trop imprudemment confiée*. Et comme la maternité est facile à vérifier, la loi doit autoriser le magistrat à faire rechercher la mère d'un enfant nouveau né qui voudrait se soustraire aux *obligations de la nature* pour la contraindre à les remplir »⁸⁷.

La *responsabilité de l'engendrement* est ainsi attribuée à la mère. C'est à elle que reviennent les obligations véritables, dont celle des soins, qui pèseraient sinon sur l'État, et celle de choisir avec prudence l'homme auquel se confier, qui, pour sa part, est ici soulevé de toute responsabilité juridique. Les responsabilités de

⁸⁷ Charles-François Oudot, *Essai*, cit., p. 8.

l'engendrement attribuées aux mères sont faites découler de l'*évidence* du rapport de maternité qui, en vertu de cette évidence, comporte *des obligations naturelles* d'une femme à l'égard de ses enfants.

Il s'agit ainsi d'obligations auxquelles toute dimension symbolique et morale – celle dont Rousseau même parlait dans le deuxième *Discours* en cherchant à situer l'amour maternel au-delà de l'état de nature⁸⁸ – semble avoir été soustraite. Les *lois* administrées par des « officiers publics »⁸⁹, se tiendraient alors ici seulement à exprimer, et à faire respecter aux femmes, des obligations venant directement de la nature et des preuves qu'elle donne. Le *fait naturel* fait ici norme et droit pour ces femmes et demande l'intervention des fonctionnaires publics en tant qu'*officiers* faisant respecter une obligation qui s'imposerait aux femmes et à la société en même temps. Ainsi, par cette réduction complète à la nature, ces obligations, et les représentations de la maternité qui leur sont associées, se trouvent soustraites à la possibilité d'un *questionnement* et d'une éventuelle *transformation*. C'est une telle *fixation* des normes, des possibilités pratiques et des significations tournant autour de la maternité qui constitue alors la racine de l'*injustice* dénoncée par des femmes qui, comme Olympe de Gouges et comme les saint-simoniennes que nous allons suivre dans le prochain chapitre, voudront *négoier* les normes et les discours qui règlent la maternité et la filiation.

Notamment, cette complète réduction de la maternité à une origine toute naturelle cache l'*écart* qui se creuse pour une femme entre le fait de mettre au monde un enfant et le fait et la décision *d'en être la mère et de s'occuper* de ses besoins matériels et symboliques. Comme nous l'avons vu en analysant les tensions du deuxième *Discours* de Rousseau⁹⁰, il y a une *difficulté spécifique* et presque insurmontable à *reconnaître un tel écart* dont la prise en compte permettrait au contraire de discerner la dimension non naturelle mais *sociale* de la maternité. À savoir, d'apercevoir le travail symbolique et social – même dans les conflits qui le caractérisent – autour de l'engendrement, de l'accouchement et de la maternité, ainsi que des formes de nécessité qui peuvent en caractériser les liens.

Un tel travail apparaîtra notamment chez les saint-simoniennes, dont certaines ouvriront des controverses portant sur le *caractère exclusivement naturel* de la

⁸⁸ Cf. *supra*, 3.1.2.

⁸⁹ Charles-François Oudot, *Exposé des motifs*, cit., p. 10.

⁹⁰ Cf. *supra*, 3.2.2.

maternité, en défendant ainsi la nécessité de reconnaître celle-ci comme étant une fonction *sociale* qui ne peut pas être dérivée naturellement de la grossesse ni de l'accouchement⁹¹. Elles dénonceront de la sorte les injustices qui surgissent dans un ordre social où les représentations de la maternité sont *désajustées* vis-à-vis de l'expérience des femmes, mais aussi d'une réalité qui, se faisant aussi par les corps, ne parvient pas à être comprise ni restituée par les catégorisation existantes. Le désajustement de ces représentations suscitera ainsi chez elles – comme c'est déjà le cas chez Olympe de Gouges – la recherche de formes de discours sachant exprimer et donner un sens à ce qui, dans la relation de maternité, était refoulé et appelait ainsi l'élaboration de nouvelles pratique de langage et de pensée.

Chez Olympe de Gouges notamment, un tel travail d'articulation, de compréhension et de conflit par rapport aux représentations existantes s'atteste aussi à l'égard de la condition de « fille ». Et cela, comme nous allons le voir, notamment dans le cas de la fille illégitime, exploré dans son roman *Mémoires de Madame Valmont*. En exploitant toutes les possibilités qui lui étaient offertes par une écriture littéraire, à traits autobiographique, elle en vient ainsi à donner une voix au besoin que cette figure soulève d mieux comprendre à la fois des rapports avec un père qui ne veut pas la reconnaître et avec une mère dont la parole est juridiquement dépouillée de tout effet de réalité.

Le fait que des femmes accédant à la vie politique et intellectuelle aient consacré autant d'énergies et de réflexions à la question de la filiation – à ce que signifiait être des mères, des filles, ou des sœurs – ne peut pas être sous-estimé. C'est une telle question qui captive celle de la différence sexuelle, ainsi que la possibilité de négocier et de transformer les images qui pesaient sur les femmes avec des effets de mutilation de leurs expériences ou d'exclusion du savoir et de la politique. Ce qui est alors important d'observer c'est que ce besoin de revenir sur les formes de la filiation et sur leur sens n'implique pas dans ces cas une *nouvelle naturalisation* de la question de la différence des sexes ni son inscription figée dans un destin anatomique. Au contraire, par ce questionnement, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes – comme bien d'autres écrivaines de l'époque – font enfin apparaître le *caractère historique de la filiation* et ouvrent ainsi la possibilité de discuter

⁹¹ Cf. *infra*, 8.3.

et de signifier d'une manière nouvelle le sens qui est donné au fait d'être des filles, des mères ou des sœurs.

Comme nous avons commencé à le voir, la nécessité d'articuler un tel sens naît en effet chez elles à partir de situations (comme la filiation illégitime, les rapports extraconjugaux, les mariages décidée par les familles, l'adultère ou la prostitution) dans lesquelles l'ordre social se révèle plutôt comme étant un désordre. Autrement dit, des situations dans lesquelles cet ordre se montre incapable d'exprimer les aspiration et les attentes de celles et de ceux qui y sont impliqués, de rendre justice à ce qu'ils vivent, d'orienter leurs désir sans les écraser par des normes vidées de sens et déconnectées des pratiques. Ce sont ces situations, dans la difficulté de les comprendre et de donner une forme praticable aux besoins et aux attentes qui s'y expriment, qui sollicitent chez elles un travail de réflexion et de parole.

À partir du besoin de comprendre et de signifier autrement ces situations, Olympe de Gouges, les lectrices lyonnaises du *Contrat social* et les saint-simoniennes inscrivent ainsi directement la question de la filiation – et de la différenciation sexuelle elle-même – au sein d'une réalité *sociale* et *historique*, d'un ordre d'actions et de discours qui se fait dans l'histoire en engendrant de la sorte aussi du désordre, des désajustements et des conflits. La question à laquelle nous sommes maintenant confrontés est alors celle de comprendre les manières dont Olympe de Gouges et les saint-simoniennes de la *Femme libre* ont conçu les rapports s'établissant entre une telle réalité socio-historique et l'*ordre juridique*. Cette question est aussi celle de savoir de quelles façons elles ont pu relier – ou opposer – leur travail de compréhension des formes de la filiation au travail d'institution accompli par le droit.

2.4. La maternité dans le droit et au-delà du droit

Comme nous avons commencé à le montrer dans le cas d'Olympe de Gouges, et comme nous allons le voir aussi dans celui des saint-simoniennes, les discours de ces femmes élaborent une perspective sur le droit qui met en question la *tout-puissance* de l'institution juridique. Un premier exemple est donné par la critique d'Olympe de Gouge aux constructions juridiques qui, face aux transformations de

la filiation, fondent le lien de paternité sur la volonté du père naturel ou sur les intérêts de sa famille. Si elles méritent sa critique, c'est que ces constructions effacent de la sorte la réalité d'une naissance illégitime qui se dit dans les paroles de la mère, parfois même dans les premiers gestes et soins du géniteur naturel, ou dans les témoignages et les attentes de la communauté. Olympe de Gouges met ainsi le droit à l'épreuve d'une réalité faite de rapports, d'événements et d'attentes que les lois et les fictions juridiques ne peuvent pas méconnaître ni effacer si elles veulent être justes.

Il faut alors se doter des outils théoriques nous permettant de comprendre la spécificité d'un tel rapport au droit, par lequel se disent les critiques que ces femmes soulèvent à l'égard des constructions juridiques de la filiation et de la maternité. Pour ce faire, nous allons d'abord délinéer notre perspective d'analyse en passant par trois études qui s'affrontent à la question de la maternité et aux manières dont le droit parvient, ou ne parvient pas complètement, à s'en saisir. Après une discussion de la perspective de Marcela Iacub sur la maternité comme institution, nous allons ensuite revenir sur une figure de droit romain reprise aussi dans le droit intermédiaire – celle des « gardiens du ventre » – analysée par Yan Thomas. Nous allons nous arrêter enfin sur les recherches de Luisa Muraro autour du « travail symbolique » suscité par la nécessité d'articuler les attentes et les formes de rapport qui caractérisent la maternité, mais qui ne trouvent pas encore dans l'ordre social leur juste expression.

2.4.1. Marcela Iacub et l'institution de la maternité

Dans son livre *L'Empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité*⁹², Marcela Iacub s'affronte, selon une perspective d'histoire du droit, aux formes de problématisation portant sur le caractère instituée de la maternité. Son opération consiste ici à retirer à la relation de maternité son *évidence* et son *origine naturelle*, qui s'imposeraient dans le fait de l'accouchement, en montrant de quelle manière, dans le Code Civil de 1804 et notamment dans ses applications, la maternité est reconnue comme étant une *relation instituée* et *qualifiée par le droit* et non pas comme une relation simplement factuelle. Une telle illustration est faite par l'analyse de la

⁹² Marcela Iacub, *L'Empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité*, Fayard, Paris, 2004.

jurisprudence civile de la première partie du XIX^e siècle, en considérant notamment les procès dans lesquels une « vérité biologique »⁹³ était évoquée pour entamer une filiation posée comme légitime. Il s'agissait des cas dans lesquels, par exemple, on révélait que l'enfant présumé légitime avait été substitué à la naissance ou que la mère avait simulé un accouchement en faisant ainsi passer pour sien l'enfant d'une autre femme⁹⁴. À partir de la pratique jurisprudentielle, Marcela Iacub montre ainsi que très souvent la filiation était affirmée *contre* une « vérité biologique » attestée, en faisant ainsi primer *l'institution* sur *le fait*.

L'exemple le plus évident qui est donné de cette *césure* entre *l'accouchement*, ici considéré comme un simple fait biologique, et l'établissement d'une *relation de maternité*, est celui des mères naturelles, ayant un enfant sans être mariées. Dans ce cas, la législation prévoyait qu'elles devenaient les mères de l'enfant *si et seulement si* elles le *reconnaissaient* et non pas par le seul fait de l'avoir mis au monde. Ainsi, la registration de leur nom dans l'acte de naissance de l'enfant – ce qui, pour une femme mariée, suffisait à établir la maternité – dans le cas d'une femme non mariée *attestait simplement l'accouchement*, mais non pas la relation juridique de maternité⁹⁵. Cette disjonction juridique entre l'accouchement et la maternité s'imposait aussi dans le cas des *enfants adultérins*, nés d'une relation extraconjugale d'une femme mariée. Si la filiation illégitime était démontrée, le Code Civil statuait alors que cette femme *n'était pas la mère* d'un tel enfant⁹⁶.

Ces cas de dissociation entre l'accouchement et l'établissement juridique du rapport de maternité sont invoqués par Marcela Iacub afin de dévoiler le caractère juridiquement institué de toute relation de maternité, un caractère qui serait moins reconnaissable dans le cas courant d'une femme mariée accouchant d'un enfant légitime. Ainsi, alors qu'on croit d'habitude pouvoir opposer la paternité, comme étant une relation instituée dont on reconnaît l'origine sociale, à la maternité, posée comme un fait naturel engendrant des obligations et des liens d'origine naturelle, les cas analysés par Marcela Iacub révéleraient que la maternité est, *de la même*

⁹³ Cf. par exemple Marcela Iacub, *L'Empire du ventre*, cit., p. 74 ; p. 83.

⁹⁴ Cf. Marcela Iacub, *L'Empire du ventre*, cit., p. 83.

⁹⁵ Cf. Marcela Iacub, *L'Empire du ventre*, cit., p. 54-58 notamment. Cela dit, le Code autorisait la recherche forcée de la filiation maternelle, là où il empêchait formellement la recherche en paternité, même si ensuite nombre d'obstacles rendaient difficile d'entreprendre et de mener à bien une telle procédure – cf. *ibidem*, p. 115.

⁹⁶ Cf. Marcela Iacub, *L'Empire du ventre*, cit., p. 33.

manière que la paternité, une relation instituée et dont on pourrait reconnaître l'origine sociale et la qualification juridique substantielle.

L'examen proposé par Marcela Iacub est alors orienté par une thèse de fond bien déterminée. Il s'agit de l'idée selon laquelle le fait de faire apparaître le caractère social de la maternité, notamment à partir des usages du droit, revient pour elle à établir *une symétrie parfaite* entre la paternité et la maternité. La maternité se trouve ainsi *comprise à partir de la paternité*, ou, plus précisément à partir de l'image de celle-ci comme étant une relation juridiquement instituée et exclusivement définie par le mariage.

C'est par rapport à ce dernier mouvement que nous allons prendre les distances. D'une part, en effet, en calquant le caractère social de la maternité sur un tel modèle de paternité, l'analyse de Marcela Iacub risque de marginaliser, dans la description des phénomènes et dans l'étude des textes, tous les éléments et les expériences qui différencient la paternité et la maternité, et qui les différencient notamment quant à *l'expérience du caractère social et symbolique* de ces deux relations⁹⁷. Autrement dit, la mise en cause des représentations voulant naturaliser la maternité s'accompagne chez elle à un renoncement à *questionner la spécificité* de celle-ci.

D'autre part, les analyses de Marcela Iacub sur la question de la maternité se caractérisent par un *excès d'artificialisme* qui offusque la question des rapports entre les constructions juridiques et ce que le droit peut reconnaître comme étant son *extériorité* : les pratiques sociales déjà établies ou en train de se consolider, les significations de la maternité ou de la paternité qui s'y forgent et qui y sont négociées, des expériences dans lesquelles on vit et on pense la maternité et la paternité de manière différente, sans pour autant rejeter nécessairement la première dans le domaine de la nature. Il s'agit aussi des situations dans lesquelles on a affaire à ce qui, comme la différenciation sexuelle, comme l'être des mères ou des filles, nous concerne parfois même jusque dans notre corps, sans qu'on l'ait toujours voulu ni décidé, sans qu'on puisse imaginer d'en avoir une maîtrise sociale ni personnelle absolue. La question est celle de savoir alors si, dans la manière dont certaines femmes commencent à parler de la maternité ou de la filiation, ne se

⁹⁷ C'est le cas par exemple – relaté par Marcela Iacub elle-même (*ibidem*, p. 75) – des sanctions du moins formelles, même si elles ne sont pas souvent appliquées, visant à empêcher la substitution et la supposition des enfants, qui montrent que, bien que le mariage soit au fondement de la maternité juridiquement établie, les lois elles-mêmes demandent en ligne de principe un lien avec le corps de la mère et l'accouchement.

révèle pas aussi la nécessité de considérer le lien du droit avec une telle extériorité, avec des expériences dans lesquelles les constructions juridiques sont ainsi mises à l'épreuve.

C'est le cas, par exemple, de l'expérience de fille illégitime dont Olympe de Gouges nous parle dans son roman *Mémoire de Madame Valmont*. Comme nous allons le voir, l'insuffisance des médiations sociales données face à une telle position est mesurée par rapport aux *attentes* qui naissent des comportements du père naturel à l'égard de la fille et de la mère, mais aussi par rapport à *l'évènement même de la naissance* de cette fille. La réflexion de cette fille illégitime sur sa propre naissance montre dans quelle mesure les conséquences des actions de ses géniteurs, et leurs responsabilités, ne tiennent pas exclusivement à leur volonté ni à ce que le droit a statué jusqu'à ce moment, par des fictions juridiques qui construisent la paternité en effaçant la parole de la mère autour de la naissance. Au-delà du droit, il n'y a alors pas simplement une « vérité biologique », mais une telle réalité, faite de rapports et d'attentes qui parlent dans la parole de la mère et de la fille illégitime du roman d'Olympe de Gouges.

Ce que la perspective *artificialiste* de Marcela Iacub ne permet pas de reconnaître, c'est alors une telle réalité, sur laquelle prennent appui les revendications de certaines mères ou de certains enfants illégitimes, et à partir de laquelle s'élabore *une autre idée de justice* que celle exprimée dans le droit existant. Cela est d'autant plus important à remarquer si l'on considère que souvent la défense des liens institués de parenté répondait non pas à l'affirmation de l'autonomie irréductible du droit à l'égard des faits naturels, mais au besoin de préserver un certain ordre social et une certaine organisation des familles. Comme l'observe Marcela Iacub elle-même, la limitation de conflits judiciaires suscités par l'accusation de substitution ou de suspicions d'enfants, visait tout d'abord – du moins dans l'esprit des rédacteurs du Code Civil – à défendre le « repos » de la société et celui des familles. Au cours des discussion sur le Code Civil, Portalis avait à ce propos écrit que « l'inconvénient de laisser un enfant dans l'obscurité est moins grand que celui d'exposer toutes les familles à être troublées » et Duveyrier de sa part avait conclu que « l'intérêt de la société est que les crimes soient

réprimés (...) mais un plus grand intérêt commande que le repos de la société ne soit pas troublé sous prétexte de l'affermir »⁹⁸.

Ainsi l'autonomie du droit à l'égard des « vérités biologiques », s'accompagne ici à une *clôture* du droit sur lui-même qui *défend l'ordre existant* des familles et de la société. Comme le dénonce Olympe de Gouges dans sa *Déclaration* et dans son roman, une telle clôture étouffe les voix de celles qui ont quelque chose à dire à la fois sur les injustices et les attentes qui s'enracinent dans la réalité sociale sur laquelle le droit ferme ainsi les yeux. Dans le chapitre consacré aux saint-simoniennes de la *Femme libre*, on verra revenir une telle problématique, sous la forme d'une critique aux lois qui, détachées des pratiques existantes et des problèmes qui s'y manifestent, imposent un ordre des rapports sexuels et familiaux qui n'est en réalité rien d'autre qu'un désordre. Celui-ci crée en effet d'après elles un double régime de conduites (officielles et officieuses) –comme dans le cas de l'adultère et de la prostitution accompagnant à une législation et à une morale matrimoniale trop désajustée par rapport aux pratiques existantes – dont les femmes ressentent davantage les troubles, les pathologies et l'injustice⁹⁹.

2.4.2. Yan Thomas : la fiction juridique et le réel du corps maternel

Le juriste et historien du droit Yan Thomas, toujours en partant d'une compréhension des manières dont le droit traite de la filiation, de la paternité et de la maternité, met au contraire en lumière ces expériences d'exposition des normes et des institutions sociales à des *épreuves de réalité* qu'elles ne peuvent pas résorber entièrement. En travaillant notamment sur le droit romain (mais en prolongeant ses analyses jusqu'au droit moderne), Yan Thomas accomplit ainsi un double mouvement¹⁰⁰. Il montre d'abord, à partir du droit civil romain, le caractère institué et juridiquement qualifié des rapports de parenté. Cela notamment dans le cas de la paternité, mais aussi, du moins en partie, dans celui de la maternité, révélée comme étant un *statut juridique* lié à celui d'épouse (ce qui fait en sorte que,

⁹⁸ Portalis, *Séance du Conseil d'État du 7 novembre 1801* et Duveyrier, *Discours au Corps législatif*, cités par Marcela Iacub, *L'Empire du ventre*, cit., p. 80.

⁹⁹ Cf. *infra*, 8.1.

¹⁰⁰ Cf. Yan Thomas, « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », *Le genre humain*, n. 14, « La valeur », Printemps-Été 1986, pp. 211-236. Et Id., « L'union des sexes. Le difficile passage de la nature au droit », *Le Banquet*, 1998.

dans le droit romain, une femme mariée est dite mère, même si elle n'a pas d'enfants, et qu'une femme devenue veuve n'est plus une mère, mais simplement la génitrice de ses enfants¹⁰¹). Ensuite, toutefois, par un deuxième mouvement, Yan Thomas revient à interroger *la forme singulière* prise par cette qualification juridique de la maternité et, en quelque sorte *par conséquent* de la paternité aussi. En observant notamment l'un des moments où la maternité comme *statut* ne peut pas être entièrement dissociée de ce qui, dans la grossesse et dans l'accouchement, met à *l'épreuve* les catégorisations élaborés par le droit, Yan Thomas commence à poser la question de savoir *à quelles expériences de l'institution* peut ouvrir un travail juridique sur la maternité. Ainsi, la question de la ressemblance de celle-ci avec la paternité est laissée ouverte et mise à son tour à l'épreuve.

Dans son article « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel » Yan Thomas analyse notamment dans cette perspective la fiction juridique du *venter*, par laquelle on indique dans le droit romain l'enfant conçu mais encore à naître et l'on cherche ainsi à l'isoler du corps de la mère en le posant comme un sujet juridiquement étranger. Si, d'une part, alors cette fiction juridique vient à « fabriquer » une réalité qui compte dans la mesure où il y a eu une telle qualification¹⁰², d'autre part Yan Thomas remarque que dans ce cas « la fiction juridique est aux prises avec la nature »¹⁰³ : cette fiction prétend d'isoler l'enfant dans un corps qui est le corps de la mère, auquel le corps l'enfant est inextricablement lié. Ainsi, comme il l'écrit : « devant la réalité de l'accouchement, la fiction juridique d'un *venter* autonome et sujet le cède au ventre de la femme, à la matrice qui cache un héritier ou dissimule une imposture »¹⁰⁴ et c'est ainsi que l'élaboration juridique se trouve confrontée à « l'opacité » d'un corps qui met à l'épreuve l'abstraction juridique et l'expose à un réel que le droit ne parvient pas entièrement à traiter par les catégorisations qu'il a forgé.

C'est ainsi que, conclut Yan Thomas, face à une femme enceinte qui « est indivisible et comme corps s'appartient », le droit, impuissant à catégoriser un tel corps, « *cède à la police*, à la force externe »¹⁰⁵. Il le constate notamment dans le cas

¹⁰¹ Cf. Yan Thomas, « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 217 : « le mariage institue la mère, sa dissolution l'abolit ». Cf. aussi *ibidem*, p. 221 et p. 233.

¹⁰² Cf. Yan Thomas, « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 216.

¹⁰³ Cf. Yan Thomas, « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 212.

¹⁰⁴ Cf. Yan Thomas, « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 221.

¹⁰⁵ Cf. Yan Thomas, « Le *ventre*. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 226, moi qui souligne.

de la pratique romaine des « gardiens du ventre » – qui est d’ailleurs en vigueur aussi au temps de la Révolution française. Selon cette pratique, la femme qui accouchait de l’enfant d’un homme qui était mort avant la naissance de son enfant, devait être enfermée dans une chambre, où aucune femme enceinte ne pouvait rentrer, et contrôlée par les parents du mort jusqu’à la naissance de l’enfant, afin d’assurer la famille qu’aucune substitution n’avait eu lieu et que l’enfant était réellement celui accouché par cette femme et engendré – ou du moins présumé tel – par le mari désormais mort. Yan Thomas y reconnaît ainsi le point dans lequel la *clôture sur elle-même de la fiction juridique* – par laquelle la paternité, la maternité et la filiation se trouvent à être juridiquement instituées – est fracturée, en restant ainsi prise « entre la toute puissance du droit substitué au réel et la toute présence du réel inaccessible au droit »¹⁰⁶.

Les formes forgées par le droit romain se révèlent dans ce cas incapables d’orienter les actions, parce qu’elles n’ont pas su élaborer une catégorisation valable et capable de donner une place effective à ce corps qui est un et deux à la fois. C’est ainsi que celui-ci émerge comme un *réel* pour le droit, comme ce que le droit ne sait pas ici véritablement penser ni traiter par ses catégorisations. Face à une telle impuissance de la pensée, reste alors la *contrainte physique* de la police qui s’abat sur ce qui est laissé aux bords du pensable et du dicible, à savoir, ici, le corps d’une femme enceinte. Le manque qui affecte les catégorisations juridiques devient ainsi « police », une police des corps des femmes. Cette police est censée assurer « l’effectivité de cet artifice »¹⁰⁷ de la fiction juridique du *ventre*, pour autant qu’elle reste désajustée par rapport à la réalité qu’elle devrait ordonner. Ainsi, dans le cas analysé, « l’opacité de la nature au droit appelle la contrainte par le corps »¹⁰⁸ s’exerçant sur le corps indivisible de la mère qui, surveillé et discipliné, permet de réaliser la fiction juridique face à une défaillance de la catégorisation.

L’approche de Yan Thomas nous montre la pertinence d’interroger les rapports entre, d’un côté, les *médiations instituées* et, de l’autre, ce qui les met à l’épreuve et se montre comme ne pouvant pas être entièrement résorbé par celles-ci. Toutefois une question émerge vis-à-vis de la démarche ici proposée par Yan Thomas : dans la scène des gardiens du ventre qu’il décrit, ce qui, dans la

¹⁰⁶ Cf. Yan Thomas, « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 226

¹⁰⁷ Cf. Yan Thomas, « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 219.

¹⁰⁸ Cf. Yan Thomas, « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », cit., p. 222.

maternité, *met à l'épreuve* les catégorisations juridiques existantes semble ne pouvoir être réglé *que par la police* et non pas par une transformation du droit sur la base d'un ordre pratique qui le dépasse. Si c'était le cas, si l'analyse était correcte, aussi bien pour le droit roman que pour le droit révolutionnaire, on devrait alors exclure toute possibilité par les acteurs impliqués, notamment par les femmes, de *faire valoir une autre justice* que celle qui s'exprime déjà dans l'ordre juridique. Dans ce cas, alors, le droit, comme cette mise en forme de l'expérience qui institue une forme de vie voulue *collectivement*, vient à perdre la possibilité de se revendiquer de son caractère collectif : pour les femmes qui agissent et pâissent dans de telles situations, le droit serait incapable par principe de donner une juste expression de leurs pratiques et attentes, et s'imposerait ainsi sur elles de l'extérieur.

C'est une telle clôture du droit sur lui même qu'Olympe de Gouges mettait en question par sa restitution de la maternité et de l'expérience de fille illégitime porteuse d'une autre justice, d'autres *attentes et désirs* à faire valoir dans la vie collective et dans le droit lui-même. Si alors, pour rendre compte de la démarche de celle-ci, il faut dépasser le cadre interprétatif ici proposé par Yan Thomas, ce n'est pas en raison de son *artificialisme*, comme c'était le cas pour les analyses de Marcela Iacub, mais en raison de ce qu'il ne saisit le *réel de la maternité*, dans le cas de la filiation illégitime ou du cas des gardiens du ventre, que *sous l'alternative fiction juridique – répression*. Ainsi, les manières dont des femmes ont pu élaborer un autre sens de la justice et le faire valoir à partir d'une expérience de la maternité qui n'était pas simplement celle d'un corps réel s'opposant aux catégorisations juridiques, mais d'un ensemble de relations et d'attentes qui mettaient en question de telles catégorisations, restent dans l'ombre et se dérobent aux analyses.

Les études de la philosophe Luisa Muraro sur la relation de maternité nous aident à problématiser une telle manière d'envisager la mise à l'épreuve des médiations instituées. Sa perspective – développée notamment dans son livre *L'ordre symbolique de la mère* – nous permettra ainsi de mieux saisir le ressort ultime des textes dans lesquels une *parole sur le corps* se veut comme l'ouverture d'un *discours politique* de mise en question de l'idée de justice socialement admise et de transformation du droit.

2.4.3. Luisa Muraro et le travail symbolique

À partir d'un travail sur la question de la transmission entre les générations de femmes et d'une réflexion sur l'hystérie, dans laquelle le corps parle d'un réel renié, Luisa Muraro nous amène à reconnaître que l'émergence du réel qui trouble les médiations instituées *ne se fait pas par lui-même*, s'imposant de sa toute présence au discours sociaux ou juridiques. Ce réel est au contraire *porté par quelqu'un*, dans ces cas des femmes, qui en soulèvent la question vis-à-vis d'une organisation de la vie collective qu'elles vivent comme *injuste* ou d'un ordre symbolique qu'elles perçoivent comme trop pauvre à l'égard de leurs expériences. Les contradictions et les défaillances du droit apparaissent ainsi après-coup, suite à ces paroles de femmes qui font apparaître la réalité d'une vie collective avec ses possibilités encore inaperçues, ses impossibilités, ses conflits et ses injustices, où le droit lui-même s'inscrit.

En se concentrant sur les paroles et les expériences des femmes, notamment telles qu'elles ont commencé à émerger et à devenir l'objet d'un discours dans et par le féminisme, Luisa Muraro en vient ainsi à considérer la manière dont elles nomment ou incarnent un *désajustement* des formes instituées à l'égard d'une expérience qui se donne comme ne pouvant pas être intégralement résorbée par celles-ci¹⁰⁹. Ces paroles feraient ainsi signe vers les points dans lesquels la *clôture de la société sur elle même* se trouve mise en question, exposée à une réalité qui est à la fois instituée et non instituée, qui est celle d'un corps pris dans des médiations symboliques et sociales. La sexualité, la relation de maternité, la position de fille ayant reçu de la mère les soins de la vie et le langage, la parole et la vie inextricablement liées dans la première enfance, deviennent ainsi autant des moments d'épreuve où l'ordre social, dans son *autonomie symbolique propre*, doit avoir affaire à une réalité qu'il ne peut pas maîtriser entièrement.

Ainsi, la considération de cette exposition de l'ordre social à ce que, dans les corps, il ne peut pas complètement régler à sa guise, devient possible sans entraîner pour autant une *essentialisation* des différences sexuées ni une *naturalisation* des rôles. Au contraire, cette perspective donne la possibilité de revenir sur les formes de *transformations* des représentations sociales établies, mais en saisissant une dynamique plus complexe de cette transformation que la simple mise en cause

¹⁰⁹ Cf. Luisa Muraro, *L'ordre symbolique de la mère*, cit., pp. 23 suivantes ; p. 33-42.

des constructions sociales dont les individus devraient chercher à se soustraire. En voulant restituer ces moments où l'on cherche à nommer les désajustements des formes sociales à l'égard d'un réel qui les trouble, Luisa Muraro nous permet en effet d'une part de saisir l'*ordre des médiations* comme un *horizon de sens* ayant ses propres lois de transformation et de présentation du monde dans lesquelles seulement la *liberté singulière* peut se dire et se forger. D'autre part, elle nous permet de reconnaître ce qu'elle appelle « un travail symbolique », dans lequel une telle liberté est éminemment en jeu, à savoir la recherche de formes de discours et de pensée permettant de donner une place à ce qui excède les catégorisations sociales données¹¹⁰. Il s'agit alors notamment pour Luisa Muraro de donner de l'intelligibilité à des *pratiques de langage et de pensée* (comme c'est le cas par exemple des pratiques d'auto-conscience des mouvements féministes des années '70) visant à faire exister dans l'ordre des discours les expériences dans lesquelles se manifeste ce réel qui trouble les médiations sociales établies, ne leur permettant pas de se renfermer sur elles-mêmes et sur l'organisation du monde qu'elles forment. Nous allons reconnaître ce « travail symbolique » à l'œuvre aussi chez les saint-simoniennes cherchant à créer un espace de pensée et d'élaboration linguistique dans et par lequel nommer ce qui, refoulé dans l'ordre des médiations données, y produit des désajustements et se trouve enfin à être géré par une police des corps. La critique des contraintes physiques qui occupent iniquement *les vides des médiations instituées*, n'émerge alors pas ici d'une analyse réflexive du droit lui-même, mais elle est saisie en tant qu'elle est d'abord *portée* par des femmes reconnaissant comme *injuste* l'organisation de la vie collective qui gère par une police des corps ce qui appellerait au contraire une transformation de la pensée et des conceptualisations sociales. Ainsi, en suivant la perspective élaborée par Luisa Muraro, on est à même de reconnaître dans ce regard critique sur la police des corps non pas seulement la dénonciation d'une *injustice*, mais aussi la *demande et la pratique d'une pensée* sachant donner une place à ce qui, dans l'expérience de corps sexués, engendrés, accouchés, trouble les médiations sociales existantes et reste ainsi aux marges du dicible et du pensable.

Pour revenir, à partir de ce cadre d'analyse, au « travail symbolique » d'Olympe de Gouges autour de la filiation et de la transmission, il faut maintenant

¹¹⁰ Cf. Luisa Muraro, *L'ordre symbolique de la mère*, cit., pp. 46-47.

commencer à se demander pourquoi les expériences de la maternité, de la naissance, de l'engendrement, telles qu'Olympe de Gouges les présente, manifestent un tel caractère troublant. *Qu'est-ce qu'elles troublent notamment ?* On a déjà commencé à indiquer la direction d'une réponse possible, lorsqu'on a retracé ses réflexions sur les colonies, sur les enfants illégitimes abandonnés ou tués, sur les résistances des hommes à reconnaître qu'ils sont nés d'une femme ayant souvent payé de sa propre vie leur naissance. Il s'agissait dans ces cas de *retirer à l'idée d'individu son évidence présumée*, pour en travailler les régions obscures qui s'ouvrent au-delà de l'image de l'individu forgée par le contractualisme moderne. Reconnaître que les médiations sociales existantes ne parvenaient pas ni à dire ni à manier entièrement ce qui se manifestait dans la maternité, dans l'engendrement ou dans la naissance, c'était alors apercevoir qu'au fond de l'être des êtres humains quelque chose *se dérobaux catégorisations existantes* et appelait un travail de compréhension de l'idée même d'individu. Dans ces cas, en effet, les corps n'apparaissaient pas comme les *simples supports* de cette réalité socialement instituée et politiquement valorisée qui était l'individu. Au contraire, ils *mettaient à l'épreuve* les concepts, les discours et les pratiques qui en définissaient le sens. Comme nous l'avons vu, Rousseau lui-même avait effleuré la question – mais sans que cela imprimait une véritable transformation de sa pensée – lorsqu'il avait vu apparaître, dans ses efforts de tracer la figure de l'individu contractualiste, le besoin de penser les liens de sang avec le père et l'importance du lait de la mère¹¹¹.

La parole franche qu'Olympe de Gouges voulait faire résonner dans l'espace public pour indiquer les maladies de la société et leurs possibles remèdes, se proposait ainsi de *diriger les regards* sur ces questions qui ne trouvaient pas encore une place dans les discours sur la vie collective. Les questions pour lesquelles elle cherchait et inventait un langage, tout en lui permettant d'interroger l'organisation sociale et les théories politiques – comme dans le cas que nous avons rappelé des colonies françaises – ne se décrochaient pas pour elle de ce qui émergeait dans les expériences des filles, des mères et des sœurs, où les représentations sociales pouvaient se montrer exposées à la fois à leur *origine sociale* et à l'énigme de ce qui, dans la naissance, l'engendrement ou les premiers soins *mettait à l'épreuve* les formes instituées de rapport.

¹¹¹ Cf. *supra*, 3.3.

Comme nous l'avons vu déjà vu, alors, en partant des paroles des mères, des filles et des sœurs, il s'agissait ainsi pour Olympe de Gouges de porter dans l'espace public la question de savoir ce que signifie qu'*être des individus*, à partir du moment où l'on reconnaît que cet être est interrogé par le fait que les êtres humains se trouvent dans des positions différentes par rapport à la génération et vivent en étant aussi des corps sexuées, engendrées, accouchés ou pouvant accoucher. C'est une telle perspective qui commence à ouvrir, autour des déchirures de l'ordre social, non pas des pratiques de police ou idéologiques, mais des *pratiques de pensée*, par lesquelles pouvoir porter les regard sur l'énigme représenté par le fait d'être un individu – un individu sexué et qui a été mis au monde – et y travailler pour mieux le comprendre. Ainsi, une réflexion sur la vie collective autre que celle de l'individualisme contractualiste et volontariste peut commencer à émerger. Par exemple, comme nous allons le voir pour la question de la filiation, une telle perspective amènera Olympe de Gouges à penser une *reformulation des rapports de paternité et de maternité* qui ne soit pas simplement fondée sur les *intérêts* individuels ni sur des *coutumes désormais vidées de sens*. Au contraire – et à l'opposé de ce qu'on a pu constater chez Oudot – elle reliera indissolublement la paternité et la maternité à la réalité de l'engendrement et de la naissance, où la formulation des attentes, des idées et des règles engage directement ce qui advient dans et par le corps.

2.5. Mémoire de Madame de Valmont, le roman de la fille illégitime

Comme nous l'avons vu, Oudot, en exprimant une vision qui avait pénétré la législation civile révolutionnaire et qui aurait été reprise aussi par le Code civil de 1804 réaffirmant l'interdiction de la recherche en paternité, déclarait que, si un homme ne voulait pas reconnaître un enfant, on ne pouvait pas le contraindre. Cette interdiction découlait au fond pour lui de ce fait : si un tel homme ne voulait pas reconnaître son enfant, alors celui-ci n'était pour lui qu'un *accident*¹¹². C'est bien alors une telle *accidentalité*, celle des enfants illégitimes ou des enfants abandonnés

¹¹² Cf. Jacques Mulliez, « Droit et morale conjugale », cit., p. 99.

et destinés à vivre sur les marges de la vie sociale, qu'Olympe de Gouges met en question, à la fois à partir de son expérience de fille naturelle et de mère.

C'est dans son roman épistolaire, et fort probablement autobiographique, *Mémoire de Madame de Valmont*¹¹³, qu'Olympe de Gouges en vient à traiter une telle question. Par les lettres qui le composent, le roman donne en effet la voix aux expériences, aux réflexions et aux souffrances d'une fille illégitime, dans ses rapports complexes et orageux avec la famille du père naturel. En parlant ainsi de la « naissance bizarre »¹¹⁴, qui est à la fois celle de Madame de Valmont et celle d'Olympe de Gouges elle-même, le roman se propose de faire affleurer une vérité qui pourrait « blesser la pudeur, le préjugé et les lois »¹¹⁵. Il s'agit de la *vérité d'une naissance*, du lien entre la mère et le père naturel, entre celui-ci et sa fille, qui est alors de telle sorte opposée aux *préjuges, aux lois, aux coutumes, aux bienséances*, mais aussi aux *intérêts* et à la pudeur du père naturel et de sa famille.

Une telle réalité non pas simplement factuelle, mais morale aussi bien, se trouve ainsi opposée à la fois aux *intérêts individuels* et aux *vieilles* normes et coutumes. Par rapport aux premiers, on pose que le *besoin de donner une valeur à l'existence* d'un individu né en dehors des cadres légitimes du mariage ne peut pas simplement être *effacé par l'affirmation d'une volonté* et d'intérêts particuliers. Les normes existantes sur la filiation sont au contraire envisagées comme des *normes vieilles*, à savoir vidées de leur capacité d'orienter et d'exprimer la réalité à laquelle elles se réfèrent. En effet, dans le cas de la filiation illégitime, les médiations sociales s'approchent à leur *point de rupture*, tirées, comme elles le sont, entre, d'une part, l'exigence d'établir des formes *socialement reconnues* d'union et de filiation et, d'autre part, l'idée pour laquelle « la nature ne nous a pas fait *un crime de naître* », car on devrait naître tous libres et égaux. Face à la réalité d'une naissance illégitime que le père ne veut pas reconnaître ou que, pour les lois en vigueur, il ne peut pas assumer, les formes sociales de la parentalité se trouvent de telle sorte mises à l'épreuve, ainsi que l'idée même d'individu qui se forge par elles.

Le mot avec lequel la réalité normative liée à une telle naissance est désignée dans le roman est celui de « nature ». Mais ce mot, comme nous l'avons déjà vu,

¹¹³ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont. Sur l'ingratitude et la cruauté de la famille des Flaucourt envers la sienne, dont les sieurs de Flaucourt ont reçu tant de services* in Id. *Œuvres de Madame de Gouges*, cit., p. 9.

¹¹⁴ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 24.

¹¹⁵ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 27.

recouvre chez Olympe de Gouges une pluralité de significations signalant la difficulté de trouver le juste encadrement qui sache exprimer une réalité à la fois *factuelle et morale* et qui n'a pas encore *trouvée une place* déterminée dans l'ordre établi. Cette réalité se concrétise ainsi dans le roman dans une pluralité d'éléments que la fille dénombre dans sa lettre au père naturel : elle lui rappelle ainsi « la voix *publique* » qui « vous a nommé le père », « *la vérité d'un fait* que tout le monde a *su* et *reconnu* dans le temps », « l'aveu de ma *mère* », le « peu de *ressemblance* », dans l'aspect mais aussi dans la « façon de voir et de penser » avec la famille supposée légitime, « l'assurance de toute votre famille », « les *témoignages de tendresse* que vous m'avez prodigué dans mon enfance » et le « doux *nom de votre fille* que vous me donniez alors »¹¹⁶. Tous ces éléments – allant de la ressemblance physique jusqu'à l'aveu de la mère, aux croyances de la communauté et aux conduites du père naturel pendant l'enfance de sa fille – en s'ajoutant aux « penchants » du « cœur »¹¹⁷, vont ainsi constituer la réalité que cette fille demande au père et à la famille de celui-ci de reconnaître, de ne pas effacer à cause des bienséances, des préjugés ou des intérêts. Une telle réalité est portée par les paroles de la fille illégitime qui donne ainsi à sa propre naissance un sens faisant de celle-ci *quelque chose de plus qu'un simple accident*. La parole de la mère et de la fille indiquent ainsi une telle réalité, dans laquelle les gestes, les engagements et les conduites se disposent autour d'un événement – l'engendrement et la naissance – que les médiations instituées ne peuvent pas manier à leur guise. La parole de la mère, posée comme incontournable dans l'article XI de la *Déclaration*, n'est alors pas pour Olympe de Gouges l'expression d'une volonté pouvant se désancrer du tissu de relations et d'événements dans laquelle elle se forme, comme celle qu'Oudot attribué au père naturel. Cette parole ne s'oppose pas aux normes et aux bienséances comme l'expression *discretionnaire* d'un individu conçu comme absolu. Cette parole ne s'oppose pas non plus à la volonté du père – qui sera défendue par Oudot et la loi du 12 brumaire – comme *une volonté se heurtant à une autre volonté*, mais plutôt comme l'indication et la nomination de cette réalité faite d'une naissance, des sentiments, des rencontres, des attitudes paternelles, des discours publics, d'un récit d'aveu venant de la

¹¹⁶ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 85.

¹¹⁷ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 85.

mère, qui ensemble produisent des « engagements » et des « obligations sacrées »¹¹⁸, même si la loi ne l'avoue pas.

Mais dans la réponse à cette lettre de la fille naturelle, le père écrit dans le roman – et peut-être aussi dans l'expérience réelle d'Olympe de Gouges – que, bien qu'il ne la reconnaisse pas comme « étrangère », elle n'est pour lui qu'un « objet » lui rappelant « les *erreurs* d'une trop coupable jeunesse »¹¹⁹. Pour cette raison, toute la réalité qui s'exprime dans les mots de Madame de Valmont ne suffit pas : « vous n'avez aucun droit – il conclut – pour réclamer auprès de moi le titre de la paternité »¹²⁰. Il s'engage à aider financièrement la mère – ce à quoi sa propre famille, notamment sa femme, s'opposera après sa mort – mais il refuse ainsi à la fille la reconnaissance d'un lien de paternité.

Si Madame de Valmont vit avec souffrance un tel refus, ce n'est pas parce qu'il s'oppose à une requête d'héritage du patrimoine, mais parce qu'il nie la reconnaissance et la nomination d'un *lien de transmission* dans lequel est transmise une façon de « voir et de penser ». C'est le mystère de l'*origine* d'une certaine façon de voir et de penser, voire même d'*être*, que Madame de Valmont, et Olympe de Gouges avec elle, reconnaissent dans leur propre expérience. Il s'agit de l'énigme d'une provenance, l'énigme de ce qui contribue à faire d'elles ce qu'elles sont, dans leurs individualité, dans leurs désirs, dans leur propre « nature », placée et déplacée au sein de leur siècle. C'est à une telle énigme qu'elles voudraient donner une inscription symbolique et une place dans les discours, par la demande de paternité qu'y est avancée. L'affirmation de l'*accidentalité* d'une naissance – qui dépend et ne dépend pas tout à fait de la volonté du père, qui ne s'inscrit pas non plus dans les formes établies de filiation –, ainsi que la réduction de l'existence de la fille illégitime à une « erreur » de jeunesse se brisent ainsi contre un tel besoin de voir signifiée et valorisée une vie, la vie d'une femme qui, sans savoir comment, sans avoir été véritablement autorisée par quelqu'un, prend la plume et écrit pour raconter son histoire de fille illégitime ou pour faire vibrer de sa voix les discussions politiques qui enflamment la vie publique. À la fois les *vieilles normes* sur la filiation et les nouveaux efforts de relier la paternité à la *volonté du père*, en posant l'existence des enfants illégitimes dans l'accidentalité et l'absence de valeur, se

¹¹⁸ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., pp. 89-90.

¹¹⁹ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 93.

¹²⁰ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 93.

révèlent incapables d'exprimer la réalité à laquelle Olympe de Gouges donne une voix. Elles effacent en effet la valeur d'une existence qu'Olympe de Gouges ne parvient pas à vivre comme accidentelle, non pas seulement parce qu'il s'agit de sa propre vie, mais parce que, mystérieusement, celle-ci est devenue une vie politique, une vie de « femme et Auteur » qui pense pouvoir porter un regard sur la vie collective qui aiderait à la soigner de certains de ces maux.

La question qui affleure ainsi du roman *Madame de Valmont* est celle qui interroge les liens qui lient chaque individu, du fait d'avoir été engendré et mis au monde, aux actions et à la rencontre de ceux qui lui ont donné la vie. Par-là, on parvient jusqu'à questionner les formes et le sens d'une *inscription sociale* dans une place ou dans une autre, avec certaines talents et possibilités, avec certains modes d'être et désirs, ou d'autres, qui ne semble pas pouvoir se dissocier d'une telle naissance et de ce qui la précède et l'entoure. On interroge ainsi les différentes *preuves de filiation*, dans lesquelles sont mobilisés des éléments assez variés allant du jugement collectif autour d'un fait à la parole de la mère aux attitudes du père à ses actes de langage, qui composent le cadre à la fois hétérogène et unitaire *de ce qui rend un individu un tel individu*, de ce qui marque sa provenance et pose la question de la valeur et de l'accidentalité de sa vie. C'est le fait même de l'engendrement qui se trouve ainsi à être interrogé dans ce qui le caractérise non pas comme un simple fait, mais comme un fait qui, notamment dans les paroles de certaines femmes, commence à se montrer inextricablement relié à des attentes, à des engagements qui sont faits valoir notamment par ceux et celles qui y reconnaissent *l'origine de leur propre vie*. Ce qui se trouve de telle sorte interrogé est ainsi la réalité symbolique et morale qu'il possède, même au-delà de l'institution du mariage. Revenir sur le sens de l'engendrement et de la naissance, sur les attentes, les normes, les contraintes qui en surgissent, pose ainsi la question de comprendre – comme nous avons commencé à le dire – ce qui nous vient et ce que nous devons en vertu d'avoir été mis au monde ou d'y avoir mis quelqu'un.

On reconnaît de telle sorte l'inscription de ce texte dans les débats, les conflits, les affrontements théoriques nés autour des transformations de la famille, des formes d'alliance et de filiation. Ces transformations s'associent à l'émergence de *pathologies* dénoncées par certains (comme la destinée injuste des enfants illégitimes abandonnés), aux *tensions* qui traversent les formes nouvelles (voulant par exemple à la fois donner une place centrale à la volonté du père mais ne

pouvant pas admettre par principe qu'un individu né illégitime payait pour une faute qu'il n'avait pas commis). Mais ces transformations sont traversées aussi par des discours qui, comme dans le cas d'Olympe de Gouges, se proposent de diriger les regard de tous sur ce qui avait été *refoulé* dans ces mêmes transformations, comme la parole de la mère ou l'expérience de ces filles qui, face à ceux qui leur « reprochent (leur) existence »¹²¹ ne peuvent pas voir dans leur vie une simple accidentalité. Comme nous avons commencé à le dire, ce qui caractérise les débats qui se forment autour de ces transformations de la famille et du droit civil, c'est que le conflit ne prend pas simplement la forme d'une lutte entre des idées, des aspirations, des intérêts, des normes sociales. On y reconnaît aussi une *mise à l'épreuve* des idées, notamment celle d'*individu*, à partir d'un réel de l'engendrement et de la naissance que certaines femmes indiquent dans les débats comme *débordant les médiations sociales établies* et demandant ainsi des nouvelles formes de rapport et des nouveaux discours qui ne l'étouffent pas.

Ainsi, un questionnement s'ouvre non pas simplement des liens sociaux institués existants, mais de la *nature même des liens sociaux*, de ce qui les rend tels, de ce qui les met à l'épreuve et selon quelles formes. Il s'agit, comme nous l'avons vu, de ce qui amène Olympe de Gouges à travailler autour de l'idée de *nature*, afin de donner un nom, souvent équivoque, à ce qui excède les médiation sociales données et les met à l'épreuve d'un *indicible* et d'un presque impensable auquel elle reconnaît toutefois une force normative sur les actions et sur les pensée. Il s'agit ainsi pour elle, en partant de la naissance, de la paternité et de la maternité, d'interroger ces points dans lesquels les formes instituées se trouvent confrontées à un réel qu'elles ne savent *ni régler entièrement ni reconnaître*, afin de montrer comment, dans ce refoulement, une question de justice émerge et se révèle incontournable non pas seulement pour elle ou pour les autres femmes, mais pour la société entière. Si une telle perspective mobilise sur ces points un regard qui n'est pas celui de la *police* des corps des femmes – dont il faudrait assurer la fidélité, comme le théorisait Rousseau **ref** – mais celui d'une *demande de justice et de pensée* à la fois, il est maintenant important de comprendre quelles sont, d'après Olympe de Gouges, les *conditions* d'une telle demande et du travail de parole que celle-ci inaugure. Autrement dit, il s'agit de comprendre à quelles conditions des pratiques

¹²¹ Olympe de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 16.

de pensée et d'écriture deviennent possibles pour des femmes qui cherchent à nommer et faire valoir ce qui reste aux marges du pensable de la vie collective.

3. APPEL AUX FEMMES : LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE POLITIQUE

Dans le « postambule » de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Olympe de Gouges, en s'adressant aux femmes (et à la Femme, comme on le faisait souvent à l'époque), écrit : « L'homme esclave a multiplié ses forces, a eu besoin de recourir aux chaînes *pour briser ses fers*. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. O Femmes ! Femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles ? *Quels sont les avantages* que vous avez recueillis dans la révolution ? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé »¹²². Elle demande ainsi aux femmes d'interroger directement la Révolution, qui les avait mobilisées en forces, et la forme de vie qui serait possible pour elles dans l'ordre imaginé par la Révolution.

Le constat d'Olympe de Gouges est amer : l'ouverture de possibilités s'accompagnant à la Révolution faisait espérer *quelque chose de plus et de mieux*, avant tout de plus juste. Au contraire, les hommes, en devenant libres, sont devenus injustes à l'égard des femmes, et ils le sont devenus *dans la mesure où ils sont devenus libres*, la liberté qu'ils ont cherchée et assumée les rendant d'autant plus responsables à l'égard de la place qu'ils assignaient aux femmes. Ces hommes avaient ainsi à répondre d'une exclusion des femmes de la vie politique active allant *à l'encontre de pratiques politiques* déjà attestées et effaçant la richesse de significations propre à l'idée de liberté et de participation politique qui émergeaient par de telles pratiques. Olympe de Gouges veut rendre conscientes les femmes d'une telle injustice, pour qu'elles puissent *se situer* dans la réalité et dans les tensions de la Révolution, les concernant directement, sans se laisser aveugler par les discours idéologiques les recouvrant.

Olympe de Gouges se trouve ainsi à indiquer ici ce que Geneviève Fraisse appellera les « contretemps » qui marquent l'histoire des révolutions et les

¹²² Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cit., p. 54.

soulèvements ayant lieu en Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle. Dans ceux-ci se manifeste une difficulté spécifique à *penser le présent de l'action politique* que les femmes accomplissent dans la vie collective et des idées qu'elles y font circuler¹²³. Le *passé* d'une contribution des femmes à des événements déjà réalisés (parfois associé à l'*avenir* d'un changement qui en transformera davantage les rôles et la place) s'empare en effet de la totalité de l'horizon temporel en effaçant à la fois ce qu'elles ont déjà fait et ce qu'elles ont déjà vu comme possible dans le changement en acte. En l'effaçant, on efface aussi les tensions, les potentialités et les conflits qui traversent la transformation politique et sociale en cours, en prétendant ainsi de *figer* dans des formes *univoques et établies* ce qui est au contraire en train de se faire. L'obscurcissement de la liberté des femmes, de leurs paroles et de leurs actions, est alors aussi celui de la vie collective par rapport à elle-même et aux transformations qui en travaillent l'ordre.

Ces « contretemps » révèlent de la sorte un problème majeur qui s'impose à une société sexuellement hiérarchisée et dans laquelle les hommes se trouvent encore seuls dans les places de la politique et du savoir. Il s'agit du problème d'*avoir affaire à ce regard inattendu*, parfois intempestif, qui, venant des femmes, aperçoit et nomme une réalité qui n'était pas encore ni visible ni dicible depuis les places établies de la politique ou du savoir. Un tel regard est celui qui appelle la *franchise* dont Olympe de Gouges se revendique et par laquelle elle se propose d'interroger l'évidence présumée des mots – comme « nation », « peuple », « liberté », « égalité » ou « homme » – afin de comprendre ce qu'ils *désignent normalement* (par exemple, des droits et des devoirs d'hommes qui ne concernent pas les femmes) et de saisir aussi *leurs potentialités* de significations ainsi que les *altérations* que leur sens subit lorsqu'ils sont prononcés par une femme et référés à la réalité qu'elle vit et voit. Il s'agit d'un regard qui, sur l'élan d'une *question de justice*, rencontre une *demande de savoir* sur la vie collective, cherchant les formes d'une vision décentrée de la société qui interroge, en elle, ce qui est sous les yeux sans être vu, ce qui est dit couramment sans être tout à fait conscient.

Joan Scott remarque qu'une telle vision décentrée prend chez Olympe de Gouges la forme de l'*imagination*, dont Olympe de Gouges elle-même se revendique. Il s'agit de l'imagination qui permet à des sujets à la fois placés et

¹²³ Geneviève Fraisse, *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, cit., pp. 394-403.

déplacées dans leur siècle d'élaborer de *connexions inattendues*, en saisissant ainsi des *possibilités qui étaient impensables*. Il s'agit de cette sorte de créativité et de vision politique qui amène Olympe de Gouges à « s'imaginer – et à devenir – une figure politique d'une certaine importance » et à le devenir non pas par *reproduction* et *imitation* du modèle donné de l'homme politique, mais « en appropriant l'action politique pour les femmes »¹²⁴. Dans cette action, il s'agit ainsi d'agir véritablement, de ne *pas adhérer* simplement à un discours donné, mais de le mettre à l'épreuve de la réalité vécue, des expériences faites, des tensions dans lesquelles la vie collective se trouve prise afin de suivre une orientation pratique qui ne soit pas imposée de l'extérieur, mais qui puisse au contraire être *assumée en première personne*. À la fois donc l'*altération* des idées fondamentales de la Révolution et de la philosophie politique moderne (comme dans le cas de la *Déclaration*) et la *prise de parole* qui l'accompagne relèvent de cette imagination, de cette capacité de regard sur soi et sur la vie collective, qui excède les discours déjà établis, et aussi souvent injustes.

3.1. De l'éducation comme exclusion de la politique à l'éducation comme politique.

La question devient maintenant celle de savoir à *quelles conditions* ce regard sur soi et sur la vie collective peut se former et donner lieu à des prises de parole ou à des actions politiques. Olympe de Gouges est à ce propos très claire : un tel regard, tout comme le geste d'imagination qui peut l'accompagner, ne se soutiennent pas du savoir de la philosophie politique ni *des lumières modernes*. Mais, ajoute Olympe de Gouges dans le « Postambule », ils ne trouvent pas non plus dans l'ordre social révolutionnaire, *tel qu'il est en train de s'établir*, leurs conditions d'expression et de force pratique. À mieux dire, ce regard, ainsi que les actions qu'il exprime et dans lesquelles il s'exprime à son tour, peinent de plus en plus à trouver dans l'ordre révolutionnaire des conditions de possibilité et d'existence : ce qui au début avait paru ou avait été imaginé comme étant possible par certaines, se trouvait aussitôt reniée et entravé.

Comme il a été remarqué à plusieurs reprises, l'un des signes les plus évidents du refus révolutionnaire à l'égard des pratiques politiques des femmes est

¹²⁴ Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 33.

représentée par le *Rapport Amar* de l'automne 1793 donnant lieu à l'interdiction des clubs populaires des femmes¹²⁵. Dans son discours présenté à la Convention nationale le 30 octobre 1793, le député Jean Pierre André Amar, au nom du Comité de Sûreté générale, expose les motifs principaux soutenant l'interdiction des sociétés populaires des femmes et, plus en général, la possibilité pour les femmes de délibérer réunies en associations et d'exercer les droits politiques en prenant une part active dans le gouvernement. En parcourant le *Rapport*, on trouvera nombreuses stratégies de justification du discours, et de clôture des questionnements possibles de son propos, que nous avons déjà mis en lumière chez Rousseau. On cite par exemple « l'opinion universelle » selon laquelle les femmes n'auraient pas la force morale et physique exigée par l'activité politique ; ou encore leur *destination* à des tâches et des soins auxquelles la nature elle-même les appellerait. L'interdiction des clubs des femmes est ainsi argumentée – et affirmée sans appel possible – par l'évocation de ce qu'on a appelé un *prétendu universel anthropologique* ainsi que par la mention d'un *ordre naturel* qui, dans les cas des femmes, donnerait directement ses lois à la société elle-même.

À ces arguments, le discours du député Amar en ajoute un autre qui mobilise directement le lien entre l'éducation et la régénération des mœurs et des formes de vie de la société révolutionnaire. La participation politique des femmes est en effet interdite en raison du fait que « les mœurs et la nature » aient assigné aux femmes la « fonction » de « commencer l'éducation des hommes, préparer l'esprit et le cœur des enfants aux vertus publiques, les diriger de bonne heure vers le bien, *élever leur âme* et les instruire dans le culte politique de la liberté ». Cette fonction éducatrice primaire, que Rousseau aussi valorisait fortement¹²⁶, serait d'après Amar entamée et préjudiciée à jamais si les femmes participaient directement à la vie politique. Cette incompatibilité entre la pratique politique des femmes et leur tâche de premières éducatrices n'est pas imputée par Amar simplement à un problème

¹²⁵ « Discours du député Jean Pierre André Amar », Séance du 9 brumaire de la Convention nationale, *Le moniteur Universel*, tome 18, n. 40, p. 164, texte édité par Nicole Pellegrin, in Éliane Viennot (sous la direction de), *Révisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes de 1750 au lendemain de la Révolution française*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012. Cf. par exemple, Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, cit., pp. 172-177 ; Cf. Elke Harten et Hans-Christian Harten, *Femmes, culture et Révolution*, cit., pp. 20-21 ; Cf. Christiane Veauvy, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État nation en France », cit., p. 15 ; Anne Verjus, *Les femmes, épouses et mères des citoyens*, cit., pp. 32-40.

¹²⁶ Cf. *supra*, 4.2.5.

d'organisation des activités quotidiennes et d'hierarchie d'occupations, mais aussi et plus profondément à ce danger : « livrées à la chaleur des débats publics, *elles inculqueraient à leurs enfants, non l'amour de la patrie, mais les haines et les préventions* ».

Par une forme de raisonnement que nous avons déjà rencontrée chez Rousseau, la présence des femmes aux marges de la vie politique, ainsi que leur assignation exclusive et réaffirmée à la sphère domestique, seraient la garantie de la tenue même de la République. Elles matérialiseraient en effet la possibilité d'un espace de rapports et de formes de transmission *soustrait aux conflits politiques*, dans lequel inscrire, transmettre et préserver les *idées* fondamentales et intouchables de la République, ainsi que l'amour pour celles-ci. Les femmes, notamment en tant que mères, seraient ainsi le point de *transmission* – sur le plan des mœurs – de *l'impersonnalité* des principes, des valeurs et des lois de l'État républicain, qui, comme nous avons vu à partir de Rousseau, pour être praticables et réels doivent pouvoir être aimés, et aimés par des individus. C'est un tel amour que les mères de famille semblent pouvoir et devoir assurer.

Il est d'ailleurs important de remarquer que les discours proférés lors de l'exécution d'Olympe de Gouges – advenue quelque jour après l'intervention du député Amar – revenaient sur un tel entrelacement entre la première éducation et la participation des femmes à la vie politique. Dans *La Feuille du Salut publique*, au lendemain de l'exécution d'Olympe de Gouges, on écrivait par exemple : « Femmes, voulez vous être républicaines ? *Aimez, suivez et enseignez les lois* qui rappellent vos époux et vos enfants à l'exercice de leurs droits. Soyez glorieuses des actions éclatantes qu'ils pourront compter en faveur de la patrie. Soyez simples dans votre mise, laborieuses dans votre ménage. Ne suivez jamais les assemblées populaires avec *le désir d'y parler* »¹²⁷. Le même jour, le procureur Chaumette rebondissait ainsi plus directement, en s'adressant à un groupe de femmes : « Rappelez-vous cette virago, cette femme-homme, l'impudente Olympe de Gouges, qui abandonna tous les soins de son ménage, voulut politiquer et commit des crimes (...). Cet oubli des vertus de son sexe l'a conduite à l'échafaud »¹²⁸.

L'*interdiction du désir* même de parler dans les assemblées populaires, ainsi que l'image monstrueuse d'Olympe de Gouges comme une femme devenue homme à

¹²⁷ Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 92.

¹²⁸ Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 92.

cause de sa pratique politique, s'associent ainsi dans ces textes dans le but de réaffirmer la fonction assignée aux femmes déjà depuis les discours de Rousseau : celle d'aimer, et notamment d'« enseigner » et de transmettre, les lois. L'explicitation de cet argument, à la fois dans le Rapport Amar et dans les articles de cruelle condamnation d'Olympe de Gouges, nous permet de reconnaître par contraste l'enjeu de nombreuses prises de parole et d'initiatives de femmes à compter de cette époque. La question soulevée par Olympe de Gouges – mais aussi par les lectrices lyonnaises du *Contrat* et ensuite par les saint-simoniennes – devient ainsi celle de savoir quelle loi pouvait et devait être transmise au sein de la société née de la Révolution et *si c'était une loi* celle qui se faisait dans l'oubli d'une partie de la vie collective ou qui s'imposait aux femmes sans que celles-ci pouvaient la reconnaître ni la faire propre.

Une telle question se doublait d'une autre, qui était celle de comprendre de quelle manière assumer en première personne la tâche de faire vivre, et de *transmettre* dans le temps, l'ordre symbolique et social. Il s'agissait en somme de savoir, d'une part, comment hériter d'un tel ordre et l'articuler dans ses formes, et, d'autre part, comment le transmettre et le rendre praticable pour d'autres aussi. Comme nous allons le voir, dans l'esprit de ces femmes, cela demandait des conditions bien plus radicales que celles imaginées par Amar. Il ne s'agissait pas de protéger l'espace public de la particularité des femmes, ni celles-ci des conflits de la vie politique, en les assignant à la sphère domestique et en résolvant ainsi d'entrée de jeu le problème de la « généralisation » de leur volonté. Mais, comme l'écrira Blandin Demoulin, présidente du club des femmes de Dijon, il s'agissait de comprendre, en tant que femmes, à quelles conditions il était possible de *dépasser* les préjugés, les intérêts particuliers, les égarements subjectifs, afin d'agir dans l'espace politique non pas pour défendre les intérêts d'un groupe, mais pour participer à la vie politique en tant que citoyennes¹²⁹.

Comme nous allons le voir, Blandin Demoulin, avec les autres femmes de son club, estimaient que seulement un travail intellectuel et politique *entre femmes* pouvait remplir de telles conditions. Ce travail, qui dans le cas des femmes de Lyon comprenait aussi la lecture collective du *Contrat social*, était une forme spécifique et nouvelle d'éducation et d'auto-éducation. Celle-ci visait à ouvrir la

¹²⁹ Cf. *infra*, 6.3.3 et 6.3.4.

possibilité de prendre part à l'articulation et la détermination d'un ordre social qui était en gestation et d'y faire circuler – comme le voulait Olympe de Gouges – une parole *franche* qui parlait de ce qui d'habitude y restait invisible, voire impensable, ou de ce qui, dans l'expérience et la « place » des femmes, était posé comme évident, naturel ou nécessaire à la vie de la société, et restait ainsi soustrait à tout questionnement.

De la sorte, comme nous l'avons vu à partir de la *Déclaration* d'Olympe de Gouges, une réflexion sur l'irruption d'une telle parole dans le débat politique, parvenait rapidement à mettre en cause les idées directrices de celle-ci, notamment celle de participation politique. Selon les théories rousseauistes, reprises aussi par Amar dans son Rapport, celle-ci consistait au fond dans l'expression homogène et totalisante d'une volonté générale exprimant la volonté absolue d'un peuple composé d'individus. Pour cette raison, le conflit politique y été, du moins dans les énoncés théoriques, blâmé, en tant que signe d'un affrontement entre positions et intérêts particuliers rendant impossible la formation de la volonté générale.

Du fait d'être exclues d'une telle volonté, mais d'aspirer à agir sur la scène politique en tant que citoyennes et de lutter pour y parvenir, ces femmes montreront dans quelle mesure le conflit peut s'inscrire dans un processus d'élaboration d'un ordre social plus juste et d'une politique plus capable de l'exprimer et de l'orienter. Plus précisément, elles montreront que la particularité à partir de laquelle elles prennent la parole n'est pas nécessairement synonyme d'une défense d'intérêts particulier et d'une méconnaissance de l'horizon collectif. Ainsi, comme nous l'avons vu chez Olympe de Gouges, on pourra parvenir à une mise en cause de l'idée même de représentation politique moderne, qui associait la multiplicité d'individus indéterminés dans l'unité de la volonté générale. Il s'agissait en effet au contraire pour Olympe de Gouges de penser la réalité et la possibilité de l'action politique non pas d'êtres génériques et indéterminés¹³⁰, mais des mères, des filles et des sœurs, à partir de la *réalité déterminée* des rapports et des expériences où elles sont inscrites. C'est en effet un travail d'articulation à la fois des aspirations et des pathologies qui s'enracinent dans ces rapports et dans ces expériences qui peut permettre aux « représentantes de la nation » d'élaborer un regard sur l'existence collective qui importe pour la justice et la santé de celle-ci.

¹³⁰ Cf. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements*, cit., pp. 72-77.

C'est un tel travail d'articulation, et la réflexion sur ces conditions de possibilité, qui ouvre un questionnement du sens et des formes de l'éducation assignée aux femmes, ou de l'éducation à laquelle elles peuvent aspirer.

3.2. « Femmes, ne serait-il pas grand temps qu'il se fit aussi parmi nous une révolution ? »¹³¹.

Les projets d'éducation (élaborés par des femmes et adressés à des femmes) – ainsi que des *pratiques* de formation qui commencent à les accompagner – représentent ainsi pour nombreuses femmes une réponse au problème de savoir comment faire *exister* et donner une *force politique* à leurs propres discours, à leurs actes d'imagination, au fait même de prendre une parole politique qui prétend d'indiquer ce qui met à l'épreuve l'existence collective dans son intégralité. Il s'agit ainsi d'élaborer non pas seulement des langages ou des formes de pensée adapté à ce propos, mais aussi de constituer des *situations* et des *pratiques* dans lesquelles une telle parole, venant de femmes, soit d'abord *autorisée*, formée dans la transmission, l'échange ou le conflit, et nourrie d'une *exploration* et d'un questionnement de la vie collective des tensions qui la traversent.

En reconnaissant – pour l'expérimenter ensuite au prix de sa propre vie – que l'ordre révolutionnaire, tel qu'il était en train de s'établir, n'offrait pas ces conditions et même il les entravait, Olympe de Gouges suggère, elle aussi comme Blandin Demoulin, de miser tout d'abord sur une *transformation des rapports* que les femmes entretiennent entre elles. Ainsi, son intérêt pour la question de l'éducation (qui se présente déjà depuis *Le bonheur primitif de l'Homme*), se précise davantage et l'amène à poser le problème des formes de rapport capables de reconnaître et de soutenir la *valeur* et l'*importance* – pour tous – des paroles politiques ou des productions littéraires des femmes. Il nous semble qu'un tel problème s'impose chez elle notamment au moment où elle s'aperçoit que ses textes politiques, ainsi que ses romans et ses pièces théâtrales, sont discrédités et dépouillées de leur

¹³¹ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 179. Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames*, dans Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}, Paris, Cailleau, 1788, pp. 1-8.

portée critique par des discours qui les considèrent comme étant l'effet d'une ambition démesurée, voire même d'une imagination dérangée et d'une conduite anormale. Il s'agit ainsi pour elle de trouver un rempart, pratique et symbolique à la fois, qui puisse s'opposer à la réduction de ses paroles et des pratiques qui les accompagnent à des *actes fous ou criminels*, déracinés de l'ordre social et de la raison qui s'exprimerait dans celui-ci.

Il s'agit d'ailleurs de l'épreuve qu'Olympe de Gouges elle-même a enduré les derniers jours de sa vie, lorsque Robespierre « a trouvé plus naturel – selon les mots qu'elle avait fait afficher sur les murs de Paris – de *me faire passer pour folle* »¹³², en effaçant ainsi la question politique qui était soulevée dans son texte *Les trois urnes* où elle montrait à la nation la nécessité de s'exprimer sur la forme meilleure de gouvernement, sans en laisser la décision aux nouveaux tyrans de la Révolution. La prise de parole d'Olympe de Gouges, dans ses contenus et dans ses formes, est réduite à un crime et à une folie, et ainsi rendue inintelligible et dépouillée de sa portée critique et politique, par un acte qui devient alors selon ses mots « un acte arbitraire, tel que les inquisiteurs, même de l'ancien régime, auraient *rougi d'exercer sur les productions de l'esprit* »¹³³. Placée et déplacée dans la Révolution, Olympe de Gouges en avait porté les aspiration au-delà de ce qui était tolérable pour ceux qui la guidaient à l'époque. Ainsi, ils l'avaient été tuée deux fois, en lui enlevant non pas seulement la vie, mais aussi la raison qui en tramait les écrits et les conduites. Comme l'observe Joan Scott, elle avait partagé de la sorte le destin d'autres femmes nées d'une révolution qui les avait ensuite tuées, sous une forme ou sous une autre. Elle cite ainsi le cas de Jeanne Deroïn, saint-simonienne, qui, en parlant de l'expérience des femmes en 1848, écrivait que « Plusieurs ont dû, à l'exemple d'Olympe de Gouges, payer de leur vie même leur dévouement à la Justice et à la Liberté »¹³⁴.

Comme nous l'avons vu à partir du livre de Marguerite Thibert sur les saint-simoniennes, le problème auquel Olympe de Gouges s'affronte ici est celui de donner non pas seulement un soutien, mais aussi une *intelligibilité* et une existence

¹³² Olympe de Gouges, *Olympe de Gouges au tribunal révolutionnaire* (septembre 1793), in Id., *Écrits politiques*, cit., t. 2, p. 256.

¹³³ Olympe de Gouges, *Olympe de Gouges au tribunal révolutionnaire* (septembre 1793), in Id., *Écrits politiques*, cit., t. 2, p. 256.

¹³⁴ Jeanne Deroïn, *Almanach des femmes*, 1853, p. 15, cité par Joan Wallach Scott, *Only paradoxes to offer*, cit., p. 55.

sociale à des discours et à des conduites qui naissent des points de désajustement et de transformation des pratiques et des institutions collectives, là où les conflits et les rapports de force se présentent avec leur plus grande dureté. Ce sont des discours, des demandes de justice, des aspirations et des désirs qui se trouvent à la fois *placés* et *déplacés* dans l'ordre social au sein duquel ils se manifestent. Ainsi, ils n'y sont pas soutenus ni par des rapports ni par des pratiques qui les transmettent, les valorisent et en reconnaissent l'ambition de dire quelque chose qui compte pour la société entière. Plutôt, ils s'inscrivent dans l'ordre existant sous la forme de la friction – du déplacement justement – qui produit à leur égard de fortes réactions d'opposition, de critique, d'écrasement.

Mais, comme nous l'avons vu au début du chapitre précédent, à partir du livre *Non credere di avere dei diritti*, un tel désajustement n'agit pas simplement de l'*extérieur*, sous la forme d'un contraste entre discours opposés, mais aussi de l'*intérieur*, sous la forme d'une fragilisation des *discours* de ces femmes, qui risquent de se défaire dans leur nécessité, pour ne devenir rien d'autre que des *opinions subjectives*. Une telle fragilisation affecte également les actions, à l'égard desquelles ces femmes ne savent plus parfois dire si elles répondent à une mesure impersonnelle ou à des intérêts, voire des caprices, exclusivement individuels. Comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, la recherche de formes de rapport et de pratiques qui puissent contrecarrer une telle fragilisation des paroles et des actions sera l'un des enjeux principaux de la revue saint-simonienne *La femme libre*.

Dans le cas d'Olympe de Gouges, une telle question fait surface notamment à partir d'une réflexion sur la manière dont les rapports entre femmes ont généralement la tendance à contribuer à une telle fragilisation. Notamment, un tel effet se produit à cause d'une incapacité à valoriser les idées ou les œuvres d'autres femmes, qui se transforme parfois dans une condamnation sans appel, portant soit sur le fait même qu'une femme ait osé écrire de politique ou de littérature, soit sur la manière dont elle l'a fait. L'inversion d'une telle tendance, la transformation envisagée de l'ordre social jusqu'au point de rendre possible pour une femme de reconnaître et d'apprécier le surplus d'existence et de pensée dans les œuvres d'une autre femme, devient ainsi l'un des enjeux principaux. Une telle transformation serait en effet la condition à laquelle les femmes pourraient voir reconnue et valorisée la vérité qui se dit dans leurs propres paroles, ainsi que la justice qui

s'exprime dans leurs propres actions, au sein d'un ordre révolutionnaire qui ne permet pas aux femmes de prendre une parole politique ni littéraire. Olympe de Gouges demande ainsi à ce propos :

« Femmes, ne serait-il pas grand temps qu'il se fit aussi *parmi nous* une révolution ? Les femmes seront-elles toujours *isolées* les unes des autres et ne feront-elles jamais *corps* avec la société que pour *médire* de leur sexe et faire *pitié* à l'autre ? »¹³⁵.

Elle appelle de la sorte à une révolution non pas simplement *des* femmes – une transformation de l'ordre social dans laquelle elles puissent se reconnaître et agir – mais aussi ayant lieu *parmi* les femmes, dans les formes qui en encadrent les rapports selon la « rivalité »¹³⁶ réciproque et qui tendent ainsi à les isoler les unes des autres. Une telle révolution, en réduisant une telle rivalité et un tel isolement, c'est la condition requise pour « *élever l'âme des femmes* »¹³⁷. À savoir pour savoir comment devenir « plus généreuses les unes envers les autres »¹³⁸, selon une générosité réciproque, qui ne soit pas la simple solidarité féminine dans la vie quotidienne, mais la *reconnaissance de la valeur* des paroles des autres femmes, de leur capacité de nommer la réalité, d'y faire apparaître une question de justice, de façonner une vision nouvelle de la vie collective. Comme nous l'avons vu, Fanny Raoul aussi, en déclarant de vouloir écrire tout d'abord pour des femmes, signalait l'importance d'une reconnaissance venant d'autres femmes et en faisait la pierre de touche de son discours, de son effort d'être juste avec la réalité¹³⁹.

C'est alors par ces liens qui *supportent la pensée et l'action*, dans leur divergence par rapport aux formes établies, que les femmes auraient pu *faire corps* avec la société entière sans devoir blâmer l'œuvre d'autres femmes ni renoncer à la valeur de la propre. Il s'agissait en effet de rechercher une inscription dans le corps

¹³⁵ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 179.

¹³⁶ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 182.

¹³⁷ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 179.

¹³⁸ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 184.

¹³⁹ Cf. *supra*, 4.1.

collectif qui n'aurait pas dû se faire ni sous la forme d'une *intégration sous tutelle*, comme celle recherchée par ces femmes qui voudraient faire « pitié » aux hommes en avouant leur propre infériorité ; ni sous la forme de l'*adhésion* au model masculin considéré comme *mesure* des actions et des pensées, ainsi que fondement de tout jugement sur la vie collective et les conduites, comme le feraient ces femmes qui se trouvent à « médire de leur sexe » en se joignant « impitoyablement au parti le plus fort »¹⁴⁰. Il s'agissait au contraire de faire corps avec la société d'une manière toute nouvelle, à partir d'une *élévation* des « âmes des femmes » rendue possible par une révolution dans leurs rapports qui transforme – à partir de la reconnaissance de la liberté qui y était en jeu – les relations de rivalité dans des relations de valorisation des paroles de l'autre. Sans une telle révolution, d'ailleurs, pour Olympe de Gouges « l'État ne peut pas prospérer »¹⁴¹, lui faisant défaut cette représentation politique des mères, des sœurs et des filles qui fait apparaître des portions de la vie collective effacées et méconnues par la politique instituée.

Dans la *Préface pour les dames* ou *Le portrait des femmes* (1791), en s'adressant à ses « très chères sœurs »¹⁴², Olympe de Gouges leur demande ainsi de dépasser les « rivalités » qui les opposent afin d'être en mesure de contrecarrer les images qu'une telle société fait peser sur elles, lorsque les hommes « soutiennent que (...) les femmes qui tendent à l'esprit, et se livrent avec prétention à la littérature, *sont des êtres insupportables à la société* »¹⁴³. Le cas d'Olympe de Gouges révèle dans quelle mesure cette impossibilité à *supporter* une parole de femme était réelle et avait des conséquences parfois tragiques pour les femmes ayant l'audace de mettre la société à l'épreuve de leurs paroles et de leurs conduites. C'est alors seulement par une transformation radicale des rapports entre les femmes que cette parole pourrait être montrée non pas comme une *déchirure* folle ou criminelle du tissu social, insupportable à la société entière, mais comme la manifestation d'une partie *refoulée*

¹⁴⁰ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 181.

¹⁴¹ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 179..

¹⁴² Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 180. Cf. Berengère Kolly, « La sororité, une société sans société : modalités d'un être-politique ». Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2012, direction G. Fraisse, qui constitue une des contributions les plus nouvelles et significatives sur la question.

¹⁴³ Olympe de Gouges, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, cit. p. 180.

de l'existence collective, que celle-ci ne peut pas effacer sinon au prix des maladies et de l'injustice du corps collectif.

Les liens de reconnaissance et de valorisation réciproque entre femmes – auxquels Olympe de Gouges appelle peut-être plus qu'elle ne les pratique – commencent à être interrogés et pratiqués aussi par d'autres femmes. Par celles-ci aussi, ces liens sont envisagés comme la condition leur permettant d'avoir une véritable existence sociale, de se rapporter à la politique et au savoir en transcendant leur particularité, mais en restant en même temps fidèles à elles-mêmes. Le tissage de ces liens prend ainsi des formes différentes, allant du simple appel à la générosité d'un public de femmes, jusqu'à l'établissement de lieux d'éducation des filles, ou à la création de journaux, revues ou d'autres contextes d'échange et de discussion entre celles qui étaient dites et se disaient des « femmes ». Nous allons d'abord voir maintenant de quelle manière ces liens se façonnent et sont signifiés dans la pratique de lecture du *Contrat social* mise en place par le club des femmes de Lyon pendant la Révolution. Dans le prochain chapitre, nous allons suivre le fil d'une telle question quelques années plus tard, autours des années '30 du XIX^{ème} siècle, dans le choix de certaines femmes de s'éloigner du mouvement saint-simonien pour fonder une revue politique gérée et écrite exclusivement par des femmes.

3.3. Les lectrices du Contrat social. Les clubs de femmes de Lyon et de Dijon

En 1793 une controverse déclenche sur le périodique *Révolutions de Paris*¹⁴⁴. Elle voit s'opposer, d'une part, Prudhomme, l'un de ses rédacteurs, et, d'autre part, les présidentes des clubs de femmes de Lyon et de Dijon – Blandin Demoulin et la Présidente Charton. Celles-ci écrivent deux lettres pour contester un bref article que Prudhomme avait publié au début de 1793. Dans cet article, auquel en suivra

¹⁴⁴On peut trouver une analyse de certains éléments de cette controverse chez Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment*, cit., pp. 69-72 ; chez Dominique Godineau, « Autour du mot *citoyenne* », in *Mots*, mars 1988, n. 16, numéro spécial *Langages. Langue de la Révolution Française*, pp. 95-97 ; et chez Anne Verjus, « “Rétablir les mœurs domestiques” : “influence des femmes” et “organisation sociale” dans la pensée de P.-L. Roederer à l'issue de la Révolution française », in Pascale Bonnemère et Irène Théry (éds.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2008, pp. 45-56.

un deuxième de réponse aux critiques, il s'était prononcé contre les deux clubs de femmes et notamment contre la pratique, inaugurée à Lyon, d'une lecture commune du *Contrat social* de Rousseau.

L'analyse de cette controverse s'avère intéressante sous plusieurs points de vue. D'abord, elle nous permet de donner une illustration prégnante de ce qu'on a appelé le « dispositif Rousseau ». On peut observer de quelle manière le passage par les textes – et par la figure même – de Rousseau devient important tant pour les lyonnaises que pour Prudhomme, c'est-à-dire tant dans la pratique politique de femmes qui réfléchissent sur les fondements de la vie collective à laquelle elles veulent participer, que, à l'extrême opposé, dans l'interdiction de leur accès à la politique ou au savoir. Rousseau y apparaît ainsi comme étant plus qu'un philosophe, comme un intellectuel dont les thèses viennent à être mobilisées directement dans l'action et représentent un espace de négociation au sein des pratiques nouvelles qui sont en train de s'établir.

Ainsi, au-delà des propos de Rousseau sur les femmes, les lyonnaises s'approprient du *Contrat social* et le lisent pour aller là où Rousseau ne les voyait ni les voulait pas. À savoir, dans l'espace de la politique et de la réflexion politique. Comme le remarque Mary Seidman Trouille, il s'agit d'un geste dont il faut remarquer la spécificité. En effet, nombreuses femmes avaient déjà repris les textes rousseauistes, mais elles s'étaient concentrées notamment soit sur la figure de Julie de la *Nouvelle Héloïse* – dans laquelle certaines reconnaissaient une expérience de l'amour et du mariage proche de leur propre vécu – soit sur les passages de l'*Émile* valorisant la maternité et l'espace domestique comme étant les lieux d'une régénération morale nécessaire à toute politique refondée sur le contrat. Mais, dans le cas des Lyonnaises, ces femmes se réfèrent à Rousseau au moment même où elles franchissent le seuil de la politique et de la réflexion politique, à savoir au moment où elles refusent une assignation préalable à une place exclusivement interne à la sphère domestique. Ainsi, en travaillant directement sur le *Contrat social*, elles vont questionner un discours qui ne les appelait ni les prévoyait, mais dont elles décident de s'approprier pour le fait même de vouloir agir en tant que citoyennes. En reprenant le concept introduit par Joan Scott, on reconnaît alors chez elles un geste d'*imagination* qui leur permet, comme il le permettait à Olympe de Gouges, de mobiliser d'une manière inattendue les références du contexte

politique et intellectuel, de faire d'une contrainte une occasion, et d'un cadre théorique apparemment oppressif un levier d'activité et de pensée.

Cette controverse nous permet de considérer ensuite les conditions qui étaient indiquées par ces femmes comme étant nécessaires à l'accomplissement de tels gestes et, plus en général, à la possibilité de participer activement à la vie politique. Comme nous allons le voir, la condition posée par les deux présidentes – notamment par Blandin Demoulin, présidente du club de Dijon – se rapproche de celle qui avait été indiquée aussi par Olympe de Gouges. Il s'agit de la possibilité d'établir et de faire vivre dans le temps des rapports *entre femmes* où la pratique intellectuelle et politique commune permette de dépasser les préjugés et les aveuglements qui pèsent sur chacune. Le fait que ces femmes se réunissent pour lire des livres, pour discuter de politique, voire même pour enseigner aux plus jeunes à lire le *Contrat social* est, à l'opposé, ce sur quoi se dirigent les critiques de Prudhomme voyant dans cette étrange forme prise par les rapports entre femmes une menace à la République et à la vie citoyenne.

L'article de Prudhomme qui déclenche la controverse était en effet principalement consacré à une critique des pratiques qui avaient lieu dans le club de femmes de Lyon. Ainsi, par contraste, son texte commence par dessiner un tableau de ce qu'il estime être les bons rapports entre femmes et notamment les situations édifiantes et moralement acceptables (« naturelles ») dans lesquelles elles pourraient se réunir entre elles. Il imagine ainsi un « cercle de bonnes mères de famille » se réunissant « leurs enfants sur les genoux et de l'ouvrage à la main » pour parler ensemble des « devoirs de leur état »¹⁴⁵. L'introduction de discours qui dépassent la sphère domestique à laquelle elles sont assignées se ferait seulement à une condition : par la médiation d'un « citoyen », d'un « bon père de famille » qui se ferait porteur d'un tel discours et médiateur unique de celui-ci. Les femmes devraient ainsi l'« attendre » pour qu'il les informe des événements de la journée et notamment pour qu'il « leur lise la loi nouvelle qui les concerne, décrétée par l'assemblée nationale »¹⁴⁶. Le tableau de Prudhomme exclut ainsi un rapport *direct* des femmes, sans *médiations* masculines ou paternelles, aux événements politiques,

¹⁴⁵ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

¹⁴⁶ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234, moi qui souligne.

et notamment à la loi. Elles ne pourraient se rapporter à celle-ci qu'en la recevant par l'intermédiaire de la voix d'un citoyen bon père de famille.

Ainsi, face à cette situation « naturelle », Prudhomme se demande – pour étouffer aussitôt la question et lui donner une réponse tranchée – ce qu'il faudrait penser au contraire du club de femmes fondé à Lyon. Les éléments qui le détachent de l'image édifiante dessinée au début de l'article sont nombreux. Prudhomme s'étonne d'abord de l'organisation codifiée et structurée dont ces femmes se dotent et qui prévoit une présidente, de séances régulières et la rédaction de procès-verbaux. La *forme* même de leur rencontre résulte d'après lui inadaptée. Plus précisément, ce qui fait problème c'est le fait même qu'une telle rencontre *ait une forme, voulue* par celles qui se réunissent, et que leurs réunions ne soient pas livrées au hasard de différentes circonstances et des volitions personnelles. C'est la recherche d'une telle forme, visant à produire l'« élévation des âmes » dont Olympe de Gouges parlait et que les femmes de Dijon et de Lyon revendiquent, qui est alors tout d'abord disqualifiée par Prudhomme.

Ensuite, celui-ci s'attaque au fait que ces femmes *invitent* parfois à leurs séances les trois corps administratifs, ou qu'elles s'adressent à l'évêque pour qu'il écrive un nouveau catéchisme. Dans ce dernier cas notamment, Prudhomme reprend l'argumentaire que nous avons analysé aussi dans l'*Émile* à propos des demandes de transformation de l'éducation élaborées par des femmes. Comme Rousseau le faisait, Prudhomme répond lui aussi qu'aucun décret n'oblige les mères à apprendre à leurs enfants tel ou tel catéchisme et qu'elles sont « maîtresses » chez elles, bien sûr « sous la sauvegarde du chef de la maison »¹⁴⁷. Ainsi, il méconnaît et il efface le plan sur lequel celles-ci se situent lorsqu'elles ne revendiquent pas simplement la possibilité individuelle – d'ailleurs sous tutelle – d'enseigner à leurs enfants ce qu'elles voudraient, mais lorsqu'elles envisagent d'inscrire leur projet pédagogique *dans l'espace public*, dans la *négociation* avec des autorités religieuses ou politiques. Ainsi, non pas seulement ces femmes sont invitées à reprendre leur place dans la sphère domestique, mais les gestes publics qu'elles ont déjà accomplis sont effacés dans leur signification et dans leur portée, pour être de la sorte renvoyés à l'espace privé.

¹⁴⁷ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

Toutefois, ce qui soulève les critiques les plus acharnées de Prudhomme est le rapport que ces femmes de Lyon entretiennent avec les livres, notamment quant à l'éducation de leurs enfants. Comme dans la scène décrite par Virginia Woolf, dans laquelle on assistait à la réaction affolé du gardien de la bibliothèque à la simple présence d'une femme qui en avait franchi le seuil, dans ce cas aussi c'est déjà presque la *matérialité* du livre, le contact entre celui-ci et les mains des mères, qui soulève la réprobation de Prudhomme¹⁴⁸. Celui-ci se demande ainsi si une mère a vraiment « besoin des livres pour élever ses enfants » ou si ne lui suffisent pas « le livre de la nature et son cœur »¹⁴⁹. Dans la suite de son article, on comprend mieux ce qui suscite sa réaction : c'est que les livres viennent « suppléer » le père dans sa fonction de « premier instituteur »¹⁵⁰, ils sont le support même matériel d'un savoir qui doit être transmis du père au fils. C'est alors seulement au père de décider quels livres pourront prendre sa propre place dans l'instruction de son enfant. Si aux femmes est assignée la première éducation, à savoir la formation morale qui rendrait ensuite possible la participation à la vie collective, au contraire l'instruction et l'accès au savoir se font seulement par le père et par sa médiation. Pour cette raison alors, les femmes n'ont pas à s'occuper – même pas à toucher – les livres, notamment lorsqu'elles s'occupent, en tant que mères, de leurs enfants.

On comprend alors le bouleversement de Prudhomme face à des femmes se réunissant à la fois pour lire le *Contrat social*, et pour l'apprendre aux « jeunes citoyennes »¹⁵¹, parmi lesquelles – suppose Mary Seidman Trouille¹⁵² – devaient y avoir aussi leurs propres filles (et fils, si l'on se tient à ce qu'elles en diront dans leurs répliques). Le bouleversement est ainsi double pour Prudhomme : il naît d'une part du fait que ces femmes, réunies ensemble, dans des séances assez formalisées et parfois publiques, lisent des livres et les enseignent à des jeunes

¹⁴⁸ Cf. *supra*, 1.1.3.

¹⁴⁹ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 235.

¹⁵⁰ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

¹⁵¹ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

¹⁵² Cf. Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment*, cit., p. 69.

filles ; mais aussi, d'autre part, du fait qu'elles lisent et enseignent non pas n'importe quel livre, mais des « chapitres entiers du *Contrat social* »¹⁵³.

L'inquiétude et la réprobation suscitées par une telle lecture s'articulent sur deux plans distincts, dont le premier apparaît plutôt dans cet article et le deuxième dans la réponse de Prudhomme aux critiques que son article avait soulevées. Dans ce premier texte, Prudhomme exprime plutôt sa condamnation à l'égard de la violation des *médiations masculines* et des *interdits* qui s'interposent entre les femmes et l'accès à la réflexion politique. Les femmes lyonnaises, ayant transgressé ces interdits et forcé de telles médiations, auraient donné un exemple exécrable aux autres femmes françaises. Ainsi Prudhomme demande aux lyonnaises – au nom de la *patrie*, de la *nature*, et des *bonnes mœurs domestiques* dont « les clubs de femmes sont le fléau » – qu'elles déposent la « prétention d'entendre le contrat social à livre ouvert »¹⁵⁴ : que le *Contrat social* ne se *dévoile* pas à elles ouvertement, qu'elles n'aient pas à l'entendre directement, et encore moins de la bouche d'une autre femme. Il faut qu'elles pensent plutôt, conclut Prudhomme, à « rester chez elles » et à « veiller à leur ménage »¹⁵⁵.

Dans la réponse de Prudhomme aux lettres des femmes de Lyon et de Dijon, on voit émerger un autre aspect de son inquiétude et de sa protestation à l'égard de la lecture qu'elles faisaient du *Contrat social* et du choix même de se réunir ensemble pour parler de politique et pour agir dans l'espace public. L'inquiétude, et la position critique très dure qui l'accompagne chez lui, naissent du fait que ces femmes pouvaient s'intéresser dans leurs clubs à l'auteur qui avait si durement attaqué les femmes savantes et celles qui avaient la prétention d'accéder à la vie politique. C'est le contraste entre leur geste et la défense d'une exclusion dont Rousseau était pour Prudhomme l'emblème qui en appelle les flèches critiques. En attaquant les pratiques de ces femmes, alors, Prudhomme veut aussi réaffirmer la *correcte lecture de Rousseau*, le sens propre de ses textes et la leçon que des femmes devraient en tirer. Face à la possibilité que les textes de Rousseau, une fois lus par des femmes réunies en club, puissent se prêter à des significations divergentes par

¹⁵³ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

¹⁵⁴ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

¹⁵⁵ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 234.

rapport à celles qu'il y reconnaissait déjà, Prudhomme réaffirme aussi une sorte d'orthodoxie et rappelle la voix de Rousseau contre ces femmes qui le lisaient.

De cette manière, lorsque Prudhomme doit répondre aux lettres des femmes défendant l'importance de leur propre participation à la vie politique, il évoque Rousseau comme étant l'autorité qui permet de clôturer aussitôt que possible la controverse, sans leur répondre véritablement. Ainsi, au tout début de sa réponse, Prudhomme invite ces femmes à adresser leur reproches à « J. J. Rousseau, dont nous professons les principes qu'il tenoit de la nature »¹⁵⁶. Une convergence s'opère ainsi dans ses mots entre Rousseau, la *nature* et la *raison*, ces deux dernières s'exprimant dans les écrits de Rousseau qui peut ainsi être posé comme le véritable juge de la question. Ainsi aucune parole de femme ne peut se lever contre ce qui est dit dans les textes de Rousseau, ou en passant par son autorité, si celui-ci est considéré comme étant capable de saisir et d'exprimer l'ordre qui oriente et mesure les changements de la société moderne.

L'article se développe de la sorte dans une forme de *ventriloquisme*, par lequel Prudhomme laisse Rousseau répondre aux lettres des présidentes des clubs de Lyon et de Dijon. Il le fait d'abord en imaginant ce que Rousseau aurait pu dire à ces femmes : Rousseau, qui « disoit et répétoit sans cesse que la femme la plus estimable est celles dont on parle le moins », aurait « eu de la peine à lire jusqu'au bout la lettre de la présidente Blandin Demoulin » et il aurait alors répondu à cette femme de la manière suivante : « madame la présidente, mêlez-vous de gouverner votre maison : & laissez-nous le soin de la république ; laissez *faire aux hommes la révolution & s'élever* à toute sa hauteur »¹⁵⁷. D'ailleurs, conclut Prudhomme, « Émile n'eût pas permis non plus à Sophie de se faire recevoir à la société fraternelle de Paris, ou à celle des citoyennes de Dijon »¹⁵⁸.

Ensuite, Prudhomme donne directement la parole aux textes de Rousseau pour défendre, à l'appui d'un passage de l'*Émile*, l'idée que les femmes aient à apprendre seulement ce qui « leur convient de savoir » – c'est-à-dire aucune vérité « spéculative » ni détachée de la pratique – pour se consacrer aux soins du ménage

¹⁵⁶ Louis-Marie Prudhomme, « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371.

¹⁵⁷ Louis-Marie Prudhomme, « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 372, moi qui souligne.

¹⁵⁸ Louis-Marie Prudhomme, « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 372.

et de la famille, parce que, comme l'écrit Rousseau, « telle est la manière de vivre que la raison et la nature prescrivent au Sexe » et « la véritable mère de famille, loin d'être une femme du monde, n'est guère moins recluse dans sa maison que la religieuse dans son cloître »¹⁵⁹. Prudhomme se propose ainsi de réaffirmer les thèses de Rousseau contre les pratiques mises en place par les femmes de Dijon et de Lyon et contre leur manière d'accéder à la réflexion politique et au *Contrat social* lui-même. En leur soustrayant Rousseau, il se propose de les soustraire alors à l'espace politique dont elles avaient franchi le seuil, pour les renvoyer, avec l'autorité de Rousseau auxquelles elles mêmes se referaient, à la sphère domestique.

Prudhomme fait ainsi coïncider l'être des véritables « citoyennes », et non pas seulement des « femmes »¹⁶⁰, avec la prise de conscience de ce qui été demandé par l'autorité même de Rousseau, à savoir qu'elles devaient rester chez elles pour mieux « servir » la République sans vouloir participer directement à l'activité politique, qui est une activité « citoyenne » seulement pour les hommes. Seulement de cette manière, conclut Prudhomme, les femmes des clubs ne causeront pas à la « république » le « tort » de produire chez d'autres femmes le désir de les « imiter »¹⁶¹. C'est au fond ce dernier passage celui qui semble importer davantage à Prudhomme, qui écrit alors tout d'abord pour freiner un possible *effet d'imitation* de la part d'autres femmes et pour endiguer les pratiques qu'il voit s'établir entre les participantes de ces clubs. Une telle intention émerge clairement à la fin de son premier article, qui devait compter aussi comme un avis aux femmes de Dijon intentionnées à former un club dans leur propre ville. C'est à elles que Prudhomme s'adresse à la toute fin de son texte. Et ce sont celles-ci qui lui répondent d'abord.

¹⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, V, cité par Louis-Marie Prudhomme, « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 372.

¹⁶⁰ Sur l'usage et le conflit autour des mots « femmes » et « citoyennes » dans cette controverse, voir l'analyse de Dominique Godineau, « Autour du mot *citoyenne* », in *Mots*, mars 1988, n. 16, numéro spécial *Langages. Langue de la Révolution Française*, pp. 95-97.

¹⁶¹ Louis-Marie Prudhomme, « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, p. 235.

3.4. Instruire les enfants « dans le nouvel ordre des choses »¹⁶²

La lettre que les femmes de Dijon adressent au périodique *Révolution de Paris* est signée par Blandin Demoulin, présidente du club de Dijon, mais elle se présente comme un texte écrit à la première personne plurielle. C'est alors un « nous » qui parle dans la lettre, à la différence de celle écrite par la présidente Charton du club de Lyon qui, dans une posture plus descriptive, écrit à la troisième personne et raconte ce qu'« elles », les femmes de Lyon, ont fait. Dans la lettre des femmes de Dijon c'est un « nous » qui émerge et qui, au tout début du texte, se porte en *juge* de l'article de Prudhomme. Ces femmes, comme un « nous », mettent ainsi en cause le fait même qu'il puisse leur adresser une critique : d'une telle critique, écrivent-elles, « nous vous jugions incapable »¹⁶³.

Si Prudhomme en est jugé incapable, c'est qu'il *présuppose* à la fois d'être dans une position et de disposer d'un savoir lui permettant de voir ce qu'il est mieux pour la république et de le discerner mieux qu'elles ne le fassent. Mais, comme dans le cas d'Olympe de Gouges tirant profit de sa position placée et déplacée dans son siècle, ces femmes mettent en question ce qui était *évident* pour lui et demandent à Prudhomme si sa philosophie et sa pratique politique étaient véritablement à l' hauteur de ce que la Révolution demandait, à l' hauteur de ce qu'on pouvait vouloir dans et par la Révolution elle-même. Comme pour Olympe de Gouges, l'énigme qui représente pour elles le fait de vouloir participer à la vie politique, bien que ni la pensée politique ni l'organisation politique prévoyaient une telle aspiration, les amènent à questionner les savoirs prétendant d'orienter la vie collective, ainsi que les formes dans lesquelles la liberté peut s'exprimer en son sein. En effet, concluent les femmes de Dijon, il se pourrait bien que « des femmes, aujourd'hui plus élevées à l' hauteur de la révolution qu'un républicain même, lui donnassent des *leçons de philosophie et de liberté* »¹⁶⁴. Si elles ne cèdent pas sur une telle possibilité, c'est qu'elles l'ont reconnue en amont et en aval de leur décision de constituer un club de femmes. En amont, lorsqu'elles écrivent de s'être

¹⁶² Présidente Charton, « Les citoyennes de Lyon au citoyen Prudhomme », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371.

¹⁶³ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 367.

¹⁶⁴ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368, moi qui souligne.

réunies en club parce qu'elles connaissaient leur propre « *dignité* »¹⁶⁵, leur capacité de s'élever à la liberté et à la philosophie requise par la Révolution. En aval, parce que cette capacité s'*actualise* véritablement pour elles – comme nous allons le voir – dans la possibilité de constituer un club de femmes et d'agir et de penser à partir des relations qui le forment.

La Révolution est alors évoquée comme étant l'événement, « unique dans les annales du monde »¹⁶⁶, qui a permis aux femmes de poser la question de leur propre capacité de s'élever au niveau de ce que la politique républicaine demandait et rendait possible en termes de liberté et de pensée. Et cela parce que la Révolution a exigé de la part de tous les « citoyens de la république », dont les femmes, de participer par un « tribut de travail, de richesse ou de lumières »¹⁶⁷. Ces femmes avaient ainsi reconnu dans les événements révolutionnaires une possibilité d'action politique et de participation aux transformations de la vie collective par leur propre savoir, à laquelle elles se sentaient *appelées* par la Révolution elle-même. Dans cette perspective, elles répliquent à Prudhomme qu'elles ne se borneraient pas à « chanter l'hymne à la liberté » parce que, concluent-elles, « nous voulons encore exercer des *actes* de civisme »¹⁶⁸. Pour elles aussi la liberté demande alors des *actes*, qui sont dans cas d'abord des actes déjà accomplis par leur société de citoyennes qui a constitué un « établissement de secours »¹⁶⁹ donnant un travail à trois cents femmes qui n'avaient pas d'emploi. Les femmes de Dijon négocient de la sorte le *sens* de l'événement révolutionnaire, comme le faisait Olympe de Gouges elle-même, pour garder ouverte la possibilité d'agir au sein de la vie collective, ainsi que pour valoriser les actes et les pratiques dans lesquelles cette possibilité s'était déjà actualisée.

C'est à ce moment que les femmes de Dijon explicitent le sens qu'elles attribuent au fait d'être réunies en club. Si en effet elles se sentent appelées à

¹⁶⁵ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368.

¹⁶⁶ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368.

¹⁶⁷ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368.

¹⁶⁸ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 369, moi qui souligne.

¹⁶⁹ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 369.

participer à la vie politique par leurs propres actes et par leur savoir, elles estiment que pour pouvoir le faire « d'une manière avantageuse et plus sûre, *il fallait se réunir* »¹⁷⁰. En dehors d'une telle réunion, elles seraient seulement des « individus isolés »¹⁷¹ qui ne pourraient ni agir ni penser véritablement si elles restaient ainsi séparées les unes des autres. Ainsi, en contraste avec la réflexion politique rousseauiste, elles reconnaissent dans une telle association de femmes non pas un obstacle au mouvement de généralisation de la volonté et de participation citoyenne à la « chose publique » – ce qui demandait d'après Rousseau l'isolement des individus et leur capacité à reconnaître en eux-mêmes, en solitude, la voix de la volonté générale – mais, au contraire, la condition de possibilité d'une telle participation.

Une certaine forme d'association, de « société » de femmes, se présente ainsi comme étant une condition pour l'*action*, pour une action qui s'inscrit au sein de la vie politique née de la Révolution sans donner comme évidentes les formes dans lesquelles celle-ci était en train de se consolider. Ainsi, à leur assignation à une catégorie « Femme » qui les destinaient toutes à certaines fonctions, à certains qualités, et à certains devoirs posés comme naturels et non négociables, elles répondent par la constitution de rapports entre elles qui s'écartent à la fois de cette catégorie « Femme » et d'une image domestiquée de leur relations, comme celle dessinée par Prudhomme au début de son article. Plus précisément, elles reconnaissent qu'au sein de leurs réunions de femmes républicaines leur propre manière d'être ensemble *change de forme* par rapport aux *simples relations interpersonnelles* d'aide réciproque ou d'échange, en rendant possible ce qu'Olympe de Gouges appelait une *élévation* des âmes :

« c'est de la réunion fraternelle des républicaines que sont résultés ces effets étonnants de lumières philosophiques qui en les *affranchissant* des antiques préjugés qui avilissent les femmes ont renouvelé en elles le germe des vertus

¹⁷⁰ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368, moi qui souligne.

¹⁷¹ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368.

qu'elles sont destinées à *transmettre* à tous les Français dès leur première enfance »¹⁷²

Si les femmes du club de Dijon *veulent* et développent ces lieux d'action et de réflexion entre femmes, c'est qu'elles ont expérimenté que c'est au sein de « leurs assemblées populaires que l'*émulation* de faire le bien a dû naître et se échauffer ; c'est là où chacune d'elles *communiquant ses idées* a souvent donné lieu à des projets intéressants et salutaires dans leurs résultats »¹⁷³. Leur être ensemble – comme nous allons le voir mieux chez les saint-simoniennes – est ainsi perçu non pas seulement comme étant la condition de leurs idées et projets, mais aussi comme l'objet d'une réflexion visant à *comprendre* ce qui advient dès lors qu'elles se trouvent ensemble pour faire de la philosophie politique ou pour agir en tant que citoyennes. Ainsi, dans le changement des rapports entre elles, qui ne sont alors pas exclusivement des rapports interpersonnels et particuliers, se joue aussi la possibilité d'être une « femme » autrement que selon les images qui s'imposaient à elles de l'extérieur.

Dans les mots des femmes de Dijon, on reconnaît ainsi à la fois l'*articulation* du sens qu'elles attribuaient au fait de s'être réunies entre femmes, et la réponse qu'elles donnent à leur assignation à la fonction de *premières éducatrices*. D'une part, en négociant les sens même d'être des « femmes » et de se trouver « entre femmes », elles reconnaissent la façon dont, au sein de ces réunions, en faisant circuler et en se communiquant leurs idées, elles ont pu donner ou trouver des exemples d'action à émuler ainsi que l'aspiration à les suivre. D'autre part, le surgissement des « lumières philosophiques » au sein de telles assemblées a pu transformer la *transmission* dont elles étaient chargées, en leur permettant de commencer à en assumer véritablement la responsabilité et à en négocier de la sorte les formes et les contenus. Le premier élément, à savoir l'élévation de la pensée et de l'action qui peut se produire dans de telles réunions de femmes, n'est pas développé davantage dans les lettres qui constituent cette controverse. Il nous faudra nous introduire dans un autre corpus de textes pour voir une telle question

¹⁷² Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368, moi qui souligne.

¹⁷³ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 368.

mise à thème et articulée à partir d'une expérience collective d'écriture politique par un groupe de femmes autour de 1830. Comme nous l'avons déjà annoncé, il s'agit de *La femme libre*, périodique fondé, géré et écrit exclusivement par des femmes, dont la plupart liées au mouvement saint-simonien, auquel nous consacreront le chapitre prochain. Cela nous aidera aussi à mieux articuler l'idée de « travail symbolique » et « politique du symbolique » introduite dans ces deux derniers chapitres, et à reconnaître par conséquent les formes de relations entre femmes qu'un tel travail appelle et suscite.

Les lettres des présidentes des clubs de Dijon et de Lyon se concentrent au contraire sur la question de la *transmission* et sur les transformations qui peuvent l'investir dès lors que des femmes viennent à modifier leur rapport à la pensée en vertu des « lumières philosophiques » naissant de leurs échanges. En réfléchissant sur les « actes » demandés par la liberté, elles parviennent ainsi à interroger les conditions auxquelles l'acte d'éduquer des enfants doit être accompli au sein d'une société comme celle révolutionnaire. Ainsi, elles s'attaquent directement à l'idée de Prudhomme selon laquelle les femmes, et notamment les mères, n'auraient pas à lire des livres, même pas à les manier, ceux-ci étant les succédanés du père dans sa fonction d'instructeur. Et les mères, en n'étant que des éducatrices, devraient suivre simplement le « livre de la nature » et leur propre cœur, sans besoin d'être elles-mêmes instruites pour former leurs enfants.

Mais, face à un tel cadre, les femmes de Dijon demandent : « que deviendra donc cette mère de famille » si elle continue à être maintenue dans un tel « état d'enfance et de frivolité »¹⁷⁴ ? La société révolutionnaire requiert au contraire, selon elles, de *s'élever à une autre idée d'éducation* que celle imaginée par Prudhomme, en reconnaissant que seulement des femmes et des mères qui ne soient plus tenues dans un tel état d'inculture pourront former de citoyens libres¹⁷⁵. Sinon, « l'enfance confiée aux femmes ne se chargera-t-elle pas de *préjugés ineffaçables*, si celles-ci sont

¹⁷⁴ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 369.

¹⁷⁵ C'est une question assez proche qui est posée par Madame De Staël à partir d'une discussion de l'éducation de *Sophie*. Elle se demande en effet comment les femmes pourraient éduquer les enfants si elles étaient dans un tel état d'ignorance. Cf. Madame de Staël, *Seconde Préface aux lettres sur Rousseau (1814)* in Id., *Œuvres complètes*, I, *Œuvres critiques*, t. 1, *Lettres sur Rousseau. De l'influence des passions et autres essais moraux*, sous la direction de Florence Lotterie, Paris, Champion, 2008. Cf. aussi G. Fraisse, *Muse de la Raison*, cit., pp. 200-201.

dans l'ignorance de ce qu'elles doivent savoir ? »¹⁷⁶. La possibilité d'une autre forme d'éducation et d'instruction des enfants devient ainsi l'argument par lequel ces femmes objectent à ceux qui voudraient en interdire l'accès à la vie intellectuelle, mais aussi l'une des finalités envisagées par leurs associations. Une telle finalité est revendiquée par la présidente du club de Lyon dans sa courte réplique à Prudhomme. Elle y explique en effet que c'est aussi le but « d'instruire leurs enfants *dans le nouvel ordre des choses* »¹⁷⁷ – un ordre au sein duquel des femmes peuvent se constituer en club pour lire ensemble le *Contrat social* – qui est envisagé par les femmes de Lyon se réunissant en club. En effet, dans leurs assemblées, raconte-elle, elles distribuent des « récompenses à ceux de leurs enfants qui ont mieux profité de leur éducation »¹⁷⁸ dispensée au sein d'une « société » de citoyennes où elles se réunissent afin de s'instruire sur les décrets de la convention et de s'opposer à toute tyrannie.

Prudhomme, en voulant leur retirer la possibilité de lire, mais aussi celle de se réunir dans des clubs où elles pouvaient s'instruire et instruire leurs enfants, *méconnaît* de la sorte la nécessité de former les enfants au *nouvel ordre des choses* pour qu'ils puissent devenir des citoyens. Par le même geste, il clôture une possibilité d'élévation intellectuelle et politique que ces femmes commençaient à pratiquer et dont elles tiraient les premiers bénéfices. C'est en considérant ce double aveuglement de Prudhomme – à l'égard de l'éducation des enfants et des pratiques politiques et intellectuelles que ces clubs de femmes rendaient possibles – que les femmes de Dijon se demandent comment « un républicain » et un « philosophe » puisse parler ainsi, en négligeant les conditions auxquelles la liberté politique et la république elle-même peuvent s'affirmer¹⁷⁹.

Pour cette raison, elles lui demandent de renoncer à un « système » – philosophique et politique à la fois – qui produit un tel aveuglement et un tel désajustement par rapport aux besoins et aux aspirations qui se manifestaient dans le corps collectif. Ce système est en effet, concluent-elles, « autant despote envers

¹⁷⁶ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370, moi qui souligne.

¹⁷⁷ Présidente Charton, « Les citoyennes de Lyon au citoyen Prudhomme », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371, moi qui souligne.

¹⁷⁸ Présidente Charton, « Les citoyennes de Lyon au citoyen Prudhomme », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371.

¹⁷⁹ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370.

les femmes que l'étoit celui de l'aristocratie envers les peuples »¹⁸⁰. Et s'il est despote envers les femmes, en rendant l'accès à la vie politique et intellectuelle un *privilege*, alors il laisse la société révolutionnaire et la république elle-même *marquées par une injustice* qui affecte directement les pratiques de transmission ainsi que la liberté qui pourraient orienter la formation des enfants. Pour cette raison, les femmes de Dijon appellent à une *nouvelle révolution*, qui ne se satisfasse pas des formes prises par la société sortie de la Révolution. Comme le diront les saint-simoniennes aussi, il devra s'agir d'une « révolution dans les *mœurs* des femmes »¹⁸¹, qui transforme la vie collective pour que celle-ci puisse faire place en elle à la reconnaissance de leur vie politique et intellectuelle et au fait que les femmes puissent y accéder pour le bien et la justice de la société elle-même.

Dans la conclusion de leur lettre, les femmes de Dijon renforcent une telle position – ainsi que la critique à Prudhomme qui en dérive – par un *changement dans la référence philosophique* principale, qui n'est alors plus Rousseau, mais Montesquieu. L'évocation de Montesquieu devient ainsi importante pour elles afin de déplacer le regard sur ce niveau de la vie collective dans lequel se tissent et se transforment les *mœurs* qui se trouvent à la base de toute organisation politique et des changements de celle-ci. La considération des mœurs leur permet ainsi de lier directement les transformations politiques à ce qui advient, notamment par l'influence et la transmission passant par les femmes, sur le plan des formes de vie et des normes qui excèdent et précèdent la codification des lois et l'action de gouvernement elle-même. Elles en viennent de la sorte à affirmer le raisonnement suivant : « les plus grandes révolutions dans les empires étant la suite des révolutions dans les mœurs » et les mœurs étant l'« ouvrage » des femmes qui ont sur celles-ci une *influence* « plus forte que celle du climat et du gouvernement même », alors « c'est sur elles que doivent porter premièrement les *vues de la philosophie*, pour produire une *reformation* générale et rendre les *hommes meilleurs* »¹⁸².

La révolution des mœurs à laquelle elles appellent – et qu'elles commencent à pratiquer par leurs clubs – sera donc une véritable révolution de la société, ainsi

¹⁸⁰ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370.

¹⁸¹ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370, moi qui souligne.

¹⁸² Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370.

que de sa vie politique. Comme nous allons le voir dans le cas des saint-simoniennes aussi, l'idée d'une révolution des mœurs ne se situe pas à l'*extérieur* de la politique, sur un plan exclusivement moral ou d'organisation d'une société civile opposée à l'État. Au contraire, elle situe la politique elle-même au sein des formes de la vie collective – l'« ordre des choses » – qui dépassent les constructions politiques et les orientent en constituant un horizon commun de référence pour les pensées et les actions. La possibilité de cette autre vue sur la politique est ce que les femmes de Dijon affirment en s'appuyant sur Montesquieu. Dans le cas des saint-simoniennes, pour travailler sur une perspective proche, il s'agira plutôt de reprendre et de transformer le cadre théorique et politique forgé par Saint-Simon.

Dans les mots mêmes de ces femmes, la philosophie politique est ainsi appelée à se donner un *nouvel objet*, à savoir l'influence que les femmes peuvent avoir sur la vie politique et sur les mœurs, notamment au sein de la société révolutionnaire et républicaine. Une telle analyse permettra à la réflexion politique de saisir les transformations en acte dans une telle société et de comprendre les manières dont celle-ci et les hommes qui se forment en son sein pourraient devenir meilleurs. Mais la philosophie peut avoir ce nouvel objet aussi dans la mesure où elle a aussi des nouveaux sujets – des *sujets imprévus*, selon l'heureuse expression de Carla Lonzi – qui portent sur cette activité d'influence un regard différent, le regard de celles qui l'interrogent du *dedans* en questionnant leur mêmes pratiques de transmission et d'éducation, ainsi que leurs aspirations de participer à la vie citoyenne.

En dirigeant de cette manière l'attention sur les mœurs, les femmes de Dijon montrent la façon dont le système de Prudhomme, en ne les voulant pas ni comme lectrices du *Contrat social* ni comme citoyennes actives dans l'espace public, se révèle incapable de comprendre la réalité même des transformations politiques et des pratiques de transmission requises par une société axée sur la liberté politique. Ainsi, son système se montre injuste non pas simplement à l'égard d'un groupe d'individus, mais à l'égard de la réalité qu'il devrait exprimer et orienter. C'est ainsi que la lettre des femmes de Dijon peut se conclure par cette sollicitation, qui nous rappelle la critique de Fanny Raoul à l'injustice des philosophes : « soyez donc justes hommes qui vous piquez de lumières, & ne censurez pas les femmes », parce que c'est seulement ainsi que « notre liberté commune sera l'ouvrage de l'instruction et de l'intérêt que nous prendrons à la

république »¹⁸³. Cette conclusion, en jouant sur la double référence de la première personne plurielle – *nous* citoyens de la république qui nous donnons notre liberté comme ouvrage ; et *nous* les femmes citoyennes – lie ainsi inextricablement, la liberté commune de tous et de toutes à l'ouvrage de transformation dont l'instruction des femmes et leur intérêt pour la vie politique seront capables.

Comme déjà dans le cas d'Olympe de Gouges, l'importance que ces femmes pouvaient donner à la pensée politique de Rousseau ne leur empêche pas de creuser aussi une distance par rapport au dispositif politique qui se construit chez lui et par lui. Elles le font en soudant ensemble deux problématiques qui pour elles ne pouvaient pas être introduites séparément. D'une part, celle de leur *accès* à la vie intellectuelle et politique qui devait se confronter avec des configurations pratiques et avec des discours, s'appuyant souvent sur Rousseau lui-même, qui niaient la réalité des aspirations, des expériences et des actions dans lesquelles elles se trouvaient déjà engagées et dont elles reconnaissaient l'importance pour la vie collective elle-même. D'autre part, pour travailler une telle problématique dans sa portée politique, elles concentrent leurs questionnements sur ce que les femmes de Dijon appellent « les mœurs » et qu'Olympe de Gouges cherchait à définir à partir d'une nouvelle et encore ambiguë idée de « nature ». À savoir, sur un niveau de la vie collective qui *excède* les intérêts et les volontés individuelles, qui mesure et met à l'épreuve les pensées et les actions et qui affecte par ses transformations les institutions politiques et les lois.

Elles en viennent ainsi à mettre en cause la pensée jusnaturaliste et contractualiste moderne, même dans l'altération profonde que celle-ci subit chez Rousseau. En soulevant notamment le problème de la transmission au sein de l'ordre social façonné par la Révolution, ces femmes commencent en effet à poser la question d'une liberté politique qui ne se satisfait pas de l'horizon des *droits* ni du *droit*, notamment si celui-ci est séparé de la vie collective, des aspirations, des besoins et des désajustement qui la traversent. Selon l'hypothèse que nous avons suivi dans ces chapitres, une telle perspective se façonne notamment à partir de la question de savoir à quelles conditions la pensée et l'action puissent trouver *une nécessité dans la liberté* et être plus que de simples opinions ou des conduites fondés sur des intérêts. C'est le travail sur de telles conditions qui amène Olympe de

¹⁸³ Blandin Demoulin, « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 370.

Gouges et les femmes des clubs de Lyon et de Dijon à souhaiter et à reconnaître en même temps une transformation des rapports entre femmes. Par une telle transformation, celles-ci n'envisageaient pas de constituer un groupe pouvant défendre leurs propres *intérêts particuliers*, mais de trouver plutôt des formes sociales de relations leur permettant de s'élever au-dessus de leur simple individualité ou des rapports interpersonnels, sans pour autant renoncer à leurs expériences et aux questions de justice qui naissaient en elles. D'ailleurs, c'est seulement ainsi que, pour elles, la possibilité d'éduquer les enfants au « nouvel ordre des choses » s'ouvre véritablement et commence à devenir praticable.

Cette « révolution » souhaitée dans les mœurs de femmes – et en partie perçue comme étant déjà en cours – donnait ainsi une *autre référence* à la révolution elle-même, en réinscrivant la vie politique au sein de la vie sociale et en envisageant une transformation radicale qui devait être capable de s'affronter aux désajustements de l'*ordre social moderne* où ces femmes se trouvaient à la fois placées et déplacées. En reliant ensemble la réflexion sur les rapports entre mœurs et vie politique, la question de la transmission passant par les femmes ainsi que la problématisation des conditions auxquelles les femmes peuvent « élever » leur « âme » dans la pensée et dans l'action, Olympe de Gouges et les affiliées des clubs de Lyon et de Dijon peuvent ainsi produire un recadrage de la question politique. Le problème reste celui de penser une politique axée sur la « liberté commune », écrasant les privilèges et destituant toute forme de gouvernement despotique, mais sans pour autant devoir la fonder sur la négation d'un ordre de la vie collective qui dépasse et oriente l'expression politique de la volonté. Cela d'autant plus que c'est dans un tel ordre social qui s'enracinent les injustices et les besoins auxquels la politique doit répondre en s'affrontant aux situations dans lesquelles cet ordre n'est qu'un désordre injuste. Il s'agit de ces parties de la vie collective où l'ordre social écrase et mutile les expériences et les aspirations de ces femmes, et il se montre incapable d'en orienter les pensées et les actions.

Comme nous allons le voir maintenant, les saint-simoniennes – notamment celles qui étaient engagées dans la revue *La femme libre* – sont amenées à participer à la vie politique et à écrire par la reconnaissance de ces formes de désordre et, par conséquent, de l'impossibilité pour les femmes de trouver, dans la société moderne, des modes de vies *justes*, à la fois pour elles mêmes et pour la société. Prises entre, d'un côté, le respect de lois vidées de sens et, de l'autre, des conduites

qui peinent à trouver une nécessité et à dépasser un horizon exclusivement personnel, elles reconnaissent que leur situation ne pourra pas être satisfaite par la simple concession de droits. Comme le disait l'une d'entre elles, la question des femmes, de même que celle des travailleurs, était une question *plus que* politique. Elle était d'abord une question *sociale*, demandant un savoir de la politique et de la vie sociale que la philosophie politique contractualiste et jurnaturaliste, fondée sur la position absolue de la liberté individuelle et sur la construction artificielle des institutions politiques, ne pouvait pas offrir.

Septième Chapitre

De Saint-Simon aux saint-simoniennes : le problème d'une autorité spirituelle moderne

1. SAINT-SIMON ET LE SAINT-SIMONISME : LA RECHERCHE D'UN SAVOIR SOCIO-HISTORIQUE ET SES RAPPORTS AVEC LA PRATIQUE POLITIQUE.

« Le but de cette petite brochure est de servir d'écho à toutes pensées d'avenir échappées d'un cœur de femme, et concourant à obtenir sous quelque forme que ce soit notre affranchissement moral et intellectuel »¹ : c'est par ces mots que les rédactrices du périodique *La femme libre* (ensuite devenu *La tribune des femmes*), décrivent le propos qui oriente leur activité journalistique. Leur « petite brochure » est un journal fondé, rédigé et publié par des femmes, dans la plupart des cas issues des milieux populaires et liées, de différentes manières, au mouvement saint-simonien. Depuis sa première parution en août 1832, et dans les deux ans de son activité, le périodique se propose en effet de constituer un espace public de réflexion *de* femmes, plutôt que *sur* les femmes, dans lequel des pensées parfois très différentes peuvent s'exprimer, se confronter et se mettre réciproquement à l'épreuve.

Comme nous allons le voir, la possibilité de cette *expression diversifiée*, et non pas enrégimentée par une censure préalable, est posée comme étant la condition incontournable à l'élaboration d'une « pensée d'avenir » qui donne un sens et une forme à l'affranchissement moral et intellectuel des femmes. Dans les transformations profondes qui agitent et bouleversent la première moitié du XIX^{ème} siècle français, ces femmes – et ces femmes plus que d'autres, en raison de leur participation active à la politique et à un mouvement social qui met en question, même pratiquement, les rapports entre les hommes et les femmes – se trouvent exposées au problème de comprendre quelle *forme* donner à leurs rapports

¹ *La femme libre (L'Apostolat des femmes)*, I, n. 9, p. 103.

conjugaux, quelles *règles* suivre dans leurs relations avec les hommes, quelles *finalités* poursuivre dans leur activités politiques, et quel *sens* donner à leur pratique intellectuelle. Et souvent, la plus grande difficulté dont elles font l'épreuve est celle de reconnaître et nommer les moments où elles éprouvent une *nécessité*, dans la pensée ou dans l'action, par de-là l'égarement qui peut les saisir, la confusion des possibles, la pluralité de « lois d'avenir » et de décisions qui se présentent encore marquées par un trait d'*accidentalité* et de hasard. En reprenant les mots de Suzanne Voilquin, l'une des directrices du périodique, il s'agit des moments où elles rencontrent la possibilité d'accéder et d'articuler une « pensée sociale », une « pensée générale »², qui s'impose depuis leur expérience et l'élève en même temps.

En suivant les aventures du périodique et de ses rédactrices, nous reconnâtrons alors que l'un des résultats les plus importants de cette pratique collective d'écriture fut de comprendre que la possibilité de parvenir à une telle *généralisation*, de reconnaître et de façonner une telle « pensée sociale », ne pouvait pas se faire sans passer par les *manières diverses* dont les femmes parlaient de leurs expériences et par les façons dont elles y éprouvaient une *nécessité* dépassant le simple intérêt (« caprice ») *individuel*. Nous allons montrer ainsi que le gain de cette pratique journalistique fut d'inscrire au cœur de l'action politique de ces femmes la reconnaissance de la nécessité d'un *travail collectif* (celui qui pouvait avoir lieu dans une « tribune » des femmes, et dont le périodique était alors une première mise en forme) sur les *discours* et les *actes* de femmes qui cherchaient leur « loi d'avenir », qui cherchaient une forme à donner à leurs relations et actions, entre le risque de chuter dans une dimension individuelle incapable d'exprimer un tel sens, et les inventions pratiques et symboliques qui se définissaient et étaient mises à l'épreuve dans un échange avec d'autres femmes.

Ce dernier chapitre sera ainsi consacré à une analyse du périodique *La femme libre* et des textes écrits à côté de cette activité journalistique, ou dans les années qui la suivirent, par ses rédactrices. La visée d'une telle analyse est double. Il s'agit tout d'abord de revenir sur ce que chez Olympe de Gouges se signalait plutôt par l'attente que son absence engendrait : le *rapport entre femmes* comme condition d'un véritable accès à la vie intellectuelle et politique. Grâce aux lectrices du *Contrat social* nous avons commencé à préciser une telle question, en y reconnaissant un

² Suzanne (Voilquin), *La femme libre*, I, 16, p. 212.

déplacement important par rapport à la perspective d'Olympe de Gouges. Si celle-ci parvenait à valoriser ce rapport en *faisant l'hypothèse* qu'il était nécessaire aux pratiques politiques et intellectuelles des femmes, les femmes de Lyon et de Dijon partaient de la *réalité* vécue de leur club, de l'expérience de rapports entre femmes où quelque chose de nouveau et de différent se présentait en se montrant intrinsèquement lié à la possibilité de leur *liberté*. Tout comme, de façon plus significative et développée, chez les saint-simoniennes, elles faisaient ainsi de ce rapport de femmes, faisant ensemble de la philosophie et agissant comme citoyennes, un objet de réflexion, qui leur importait davantage dans la mesure où elles avaient à dire en quoi il permettait une « élévation » de leurs pensées et de leurs actions et altérait la forme des simples relations interpersonnelles entre femmes.

Une telle problématique se montre directement liée, chez les saint-simoniennes, à celle de ce qu'on peut pour l'instant appeler une « autorité » spirituelle qui travaille sur les *connaissances* et sur les *croyances morales*. Dans leurs écrits et dans leurs pratiques politiques, dans la mise à l'épreuve de leurs pensées et des principes de leurs conduites avec d'autres femmes, les saint-simoniennes chercheront une *mesure* nouvelle – plus qu'individuelle mais capable de ne pas mutiler leur expérience – ainsi que des *finalités* et des *formes* d'action pouvant prendre la forme d'une « loi » d'avenir. La question se pose ainsi assez rapidement pour elles de savoir *dans quelles pratiques* cette mesure, cette finalité, cette loi, peuvent être articulées, et *qui* et comment peut le faire. Comme nous allons le voir, cette question tournera autour d'un débat sur le sens de la figure de la « Mère », élaborée par les hommes du mouvement saint-simonien et tenant la place d'une *fonction religieuse* qui, par le truchement d'un pouvoir *spirituel*, est censée indiquer la nouvelle loi morale en articulant les finalités et les formes d'action des femmes de la société industrielle.

La travail politique et symbolique entre femmes amène ainsi dans *La femme libre* à une problématisation du sens et des formes de l'*autorité spirituelle moderne*, des manières dont on reconnaît et on comprend les finalités des pratiques collectives, les attentes qui se manifestent dans les actions et dans les rapports, au sein des transformations propres à la société moderne. Comme nous allons le voir, les transformations qui caractérisent une telle société affectent directement, pour les saint-simoniens et pour les saint-simoniennes, les manières dont peut se constituer

une autorité prétendant d'articuler les *idéaux* et les formes sociales de rapport et d'indiquer les finalités de la vie collective. Le but de la lecture de la *Femme libre* sera alors celui de montrer de quelle manière ses rédactrices problématiseront et mettront en question l'idée saint-simonienne d'une telle autorité, en montrant qu'elle ne se tenait pas au niveau de l'*expérience moderne* où elle prétendait de se situer. La forme que les saint-simoniens avaient donnée à l'autorité spirituelle (celle du Père de la Famille saint-simonienne attendant la révélation de la « Mère ») révélait, aussi dans la difficulté qu'elle avait d'articuler les besoins et les impasses dont elles faisaient l'épreuve, de ne pas savoir exprimer le lien, dont elles étaient en quête, entre leur *liberté et la nécessité* de leur « loi d'avenir ».

Comme nous allons le voir, une telle problématique amène directement à interroger le sens et les formes que la *politique* et le *savoir* peuvent prendre au sein de la société moderne, dans leurs rapports réciproques et dans les manières où ils sont reliés à la question de l'autorité spirituelle moderne. La tendance des saint-simoniens à superposer, au plus haut degré de la hiérarchie sociale, les fonctions du politique, du savant et de la fonction religieuse de la direction des esprits fera l'objet d'une problématisation chez les rédactrices de la *Femme libre*, et d'un effort de mieux définir et distinguer les manières dont une *nécessité intellectuelle ou pratique* peut s'imposer aux esprits des individus. Cela demandera aussi en même temps de comprendre et de définir l'*objet* et le *sujet* du savoir qui se charge de comprendre les transformations de la vie sociale et politique, ainsi que l'horizon d'attentes, de finalités, de formes de rapport dans lequel s'inscrit l'action politique moderne, dans la manière dont elle se manifeste, par exemple, chez les femmes ou les ouvriers.

Pour les saint-simoniens, la question de l'autorité spirituelle moderne s'impose à partir de la reconnaissance d'un niveau de réalité, qu'ils appellent « société », et d'une forme des relations, qu'ils appellent « sociales » ou « religieuses », irréductible aux intérêts individuels, ou aux agrégats de volontés, précédant la codification des lois et l'action de gouvernement, mais dont on fait l'expérience dans les formes, les attentes et les lois qu'on rencontre dans nos actions et pensées. Cette réalité, que les lectrices du *Contrat* cherchaient d'indiquer en partie en parlant de « mœurs », appelle un savoir spécifique et nouveau – celui que Saint-Simon sera l'un des premiers à envisager sous le nom de « physiologie sociale ». Un savoir *spécifique*, par son objet, celui de la vie sociale, de ses lois et formes d'organisation et de transformation dans le temps. Un savoir *nouveau* parce

que, à la suite de la Révolution française notamment, un tel savoir est appelé par l'idée nouvelle qu'une vie sociale puisse *agir sur elle-même*, transformer ses institutions et ses formes de rapport, non pas sur la base d'un ordre transcendant, mais sur la base de ce qu'elle *est* et de ce qu'elle *sait* d'être et d'être en train de *devenir*³.

C'est la reconnaissance d'un tel niveau de réalité, ainsi que des transformations que sa reconnaissance produit dans le savoir politique et dans la politique elle-même, qui poseront à nouveaux frais la question de l'autorité spirituelle. Pour les saint-simoniens il s'agit du problème de comprendre dans quelles pratiques et fonctions sociales peuvent être indiquées les *finalités* des actions collectives, proposées les *transformations* des institutions requises par l'avènement de la société industrielle et établies les *formes* nouvelles des relations familiales ou productives, par exemple. Le problème devient alors celui de savoir quelles formes d'*asymétrie* entre individus sont acceptables et possibles quant à la détermination de ces questions et de quelle manière le *savoir* peut être, ou pas, un facteur introduisant une asymétrie non pas simplement par rapport à la *connaissance*, mais aussi par rapport à l'*action* et à la *décision de son orientation*.

Nous allons voir alors de quelle manière les saint-simoniennes requalifieront l'action politique ainsi que l'action de « généralisation » des pensées et des principes d'action pour mettre en cause l'idée saint-simonienne de gouvernement spirituel prétendant d'indiquer les finalités et les formes sociales nouvelles sur la base d'un *différentiel de savoir* et de connaissance de la vie sociale. On considérera alors d'abord la théorie saint-simonienne du pouvoir spirituel, qui est d'ailleurs directement liée par Prosper Enfantin, l'un des deux chefs de l'école saint-simonienne, à la question de l'affranchissement des femmes. Et on se consacrera ensuite à une analyse des manières dont ce lien, ainsi que la question de l'autorité spirituelle elle-même, sont repris et mis en question par les rédactrices de *La femme libre*.

³ Pour l'articulation d'un tel lien entre politique et savoir, qui soulève directement la question du pouvoir spirituel au sein de la société postrévolutionnaire, voir Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.

1.1. Le problème de la transformation de la société : les liens entre savoir et politique.

« Il fut l'homme d'une seule idée (...). Réorganiser les sociétés européennes en leur donnant comme bases la science et l'industrie, voilà quel fut l'objectif qu'il ne perdit jamais de vue »⁴ : c'est ainsi que dans son cours de 1895-1896 sur le *Socialisme*, publié à titre posthume en 1928, Émile Durkheim introduit la figure de Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Le ressort de l'activité intellectuelle et politique de ce dernier fut en effet, par son propre aveu, le besoin de trouver une réponse aux « crises sociales »⁵ qui bouleversaient le début du XIX^{ème} siècle, marqué non pas seulement par les transformations *politiques* apparues avec la Révolution française, mais aussi par la *différenciation* croissante des activités sociales, le développement des activités productives et commerciales et la progressive *émancipation* de l'économie qui accompagnaient la révolution industrielle.

Ainsi, dans l'ensemble décousu de lettres, pamphlets, brochures et essais constituant l'œuvre de Saint-Simon, émerge la constatation troublée d'une vie sociale déchirée par des tensions que la *politique* existante n'est pas à même de maîtriser et que le *savoir* sur l'homme ne semble pas pouvoir comprendre. La politique, ordonnée au système *représentatif* et à la production d'une volonté collective à partir de la composition d'individus séparés, ne parvient pas résoudre – et souvent même pas à reconnaître – les nouveaux besoins et maladies qui travaillent le corps collectif. Les savoirs divers, et dépourvus d'*unité*, qui circulent dans la société paraissent dépouillés des ressources nécessaires pour comprendre, articuler et dépasser les divisions, les tensions et les conflits qui se produisent dans la vie sociale.

Ainsi, celle-ci reste comme *glacée*⁶, fixée dans la répétition d'un geste *critique*, de mise en cause des principes de la vie collective, de la morale et des institutions politiques. Dans cet état négatif constant, la société est alors incapable d'offrir une véritable *orientation* à ses membres, qui ne peuvent pas étouffer l'impression –

⁴ Émile Durkheim, *Le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1928, pp. 114-115

⁵ Henri de Saint-Simon, *L'Organisateur*, in Id., *Œuvres complètes*, Édition critique présentée, établie et annotée par Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier et Frank Yonnet, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, tome III, pp. 2115. Cf. aussi Pierre Musso, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, Paris, L'Aube, 2010, p. 18.

⁶ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier, Aout 1829*, édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p.45.

comme l'écrivait l'un des disciples de Saint-Simon – de « marcher au hasard, sans passé comme sans avenir »⁷.

Pour cette raison, tout en reconnaissant l'importance de la Révolution française qui a réduit l'inégalité et montré le désajustement entre les institutions politiques et l'état de « nos lumières », Saint-Simon reconnaît en même temps son caractère *inachevé*, celui d'un événement politique qui n'a pas eu la puissance de parvenir à une véritable transformation *du système social*, en se bornant au contraire à remplacer les hommes et les constitutions⁸. Ainsi, la transformation la plus importante, celle qui devait affecter l'organisation du savoir, du travail, des fonctions temporelles et spirituelles, et l'élaboration même des connaissances et des croyances morales, pour qu'elles deviennent adéquates au nouvel état de la société, était restée en *suspens*.

L'âge révolutionnaire et postrévolutionnaire n'a alors fait que prolonger un âge critique qui a *emprisonné le progrès* vers le système social industriel dans l'élaboration de savoirs et de pratiques politiques basculant entre, d'une part, la *destruction* des institutions, des croyances et des formes de rapport du système féodal-militaire et, d'autre part, la formation d'idées et d'actions en réalité encore fondées sur les principes du *passé*. Ainsi, cette phase critique, au lieu de produire le passage à une ère nouvelle fondée sur la valeur de la paix et réglée par la production, l'amour et la fraternité, a continué à *reproduire elle-même* et ses pratiques (le gouvernement représentatif, la réduction de la pratique politique au problème juridique des droits de l'individu, l'hypertrophie de la liberté)⁹, en laissant la vie sociale déchirée par des *contradictions*. En effet, dans une société où l'industrie s'est développée « en secret », sans encore réorganiser complètement ni le système des croyances ni les institutions, des contradictions entre représentations de la société et *finalités* opposées s'engendrent en opposant les principes et les idéaux du vieux système militaire au nouveau en formation, et en creusant un écart de plus en plus profond entre « les principes de la société et sa conduite », entre « ce qu'elle vante et ce qu'elle pratique », entre « ce qu'elle respecte et ce qu'elle recherche »¹⁰.

⁷ Hyppolite Renaud, *Lettre à Michel Chevalier* du 15 décembre 1831, Arsenal, Fonds Enfantin, 7609, 130.

⁸ Cf. Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1246-1248. Cf. Pierre Musso, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, cit., pp. 17-22.

⁹ Henri de Saint-Simon, *L'Industrie*, t. II, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1477-1478.

¹⁰ Henri de Saint-Simon, *L'Industrie*, t. II, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1506.

Pour cette raison, Saint-Simon et les saint-simoniens visent une réorganisation de la société, voire une *régénération* de l'ordre social et des ses membres – voire même du type d'être humain que les sociétés valorisent et développent – qui permette de dépasser l'époque critique. Ils envisagent aussi, comme condition de possibilité d'une telle réorganisation, l'élaboration d'un *savoir* capable de saisir les finalités et la forme de l'organisation collective qui est en réalité *déjà en formation*, mais qu'il faut savoir reconnaître et articuler. Comme l'écrit Saint-Simon, en reprenant encore dans ce cas le mot de « philosophie » pour indiquer le nouveau savoir dont il était en quête : « la philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire, celle du XIX^e doit être organisatrice »¹¹.

Cette « philosophie organisatrice » doit ainsi se confronter au fait nouveau – un fait littéralement « social » – qui est celui des transformations, mais aussi des *pathologies*, qui se sont engendrées dans la vie sociale dans et par le passage du système féodal-militaire au système industriel et pacifique, dans et par l'émancipation de l'*économie* qui caractérise une vie sociale organisée autour de la production et des échanges. Dans cette transformation alors, c'est la *société* et son organisation qui *émergent comme problème*. De même, les pathologies diverses qui travaillent le corps social (instabilité structurelle des institutions politiques, condition de misère matérielle, intellectuelle et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, fragmentation des savoirs, incapacité pour les individus de donner un sens à leurs actions), révèlent de pouvoir être comprises et résolues seulement en les resituant au niveau de l'organisation de la *vie sociale*.

Pour cette raison, le savoir nouveau, la philosophie organisatrice dont Saint-Simon est en quête, doit tout d'abord se distinguer par son *objet*, par l'étude d'une *organisation sociale* qui s'est transformée dans l'*histoire* et qui cherche encore sa forme, en aspirant à comprendre ce qu'elle est et ce qu'elle peut devenir. C'est la reconnaissance d'un tel objet, et du niveau auquel il devient nécessaire d'inscrire une réflexion sur les formes nouvelles de la vie sociale et politique, ainsi que sur leurs pathologies, qui impose pour Saint-Simon à la « science de l'homme » une nouvelle approche. Comme il l'écrit dans son *Mémoire sur la science de l'homme* (1812), celle-ci ne peut plus se faire sous une forme *conjecturale*, où « on rapporte tous les

¹¹ Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1247.

faits à un raisonnement »¹², mais demande de se fonder « sur des faits observés et discutés », par une extension à la science de l'homme de la méthode employée par les autres sciences d'*observation*.

Pour comprendre et pouvoir se prononcer sur les formes de la politique et de la morale à l'époque moderne, une déduction à partir de principes absolus, comme dans la « métaphysique » des doctrines politiques de l'époque, n'est pas adéquate. Comme nous allons le voir – aussi chez les saint-simoniennes, dans le cas de la transformation des rapports conjugaux – ce savoir se montre incapable de donner une réponse aux pathologies qui marquent le corps social et aux attentes de ceux et de celles qui y agissent. Au contraire, pour que le savoir puisse reconnaître ces attentes et ces besoins, et supporter la recherche d'un dépassement des maladies sociales, il devient nécessaire d'*observer* comment la société est organisée et comment une telle organisation s'est transformée dans le temps.

En raison de cette rupture radicale avec la philosophie politique moderne faisant des conduites des hommes et de l'organisation de la société un objet d'observation, et par conséquent de science, Durkheim peut écrire qu'avec Saint-Simon « une carrière toute nouvelle se trouvait ainsi ouverte à la pensée. C'est pourquoi il est permis de dire que, en dehors du cartésianisme, il n'y a rien de plus important dans toute l'histoire de la philosophie française »¹³. Si le moment saint-simonien est pour Durkheim si important, c'est que Saint-Simon avait résolument abandonné le point de vue *anthropocentrique*¹⁴, l'illusion qui nous amène à croire d'avoir une place à part dans l'univers et à imaginer que les choses humaines puissent se révéler à nous par un accès *direct*, par *l'introspection* ou la *déduction*.

Si le mérite d'une *révolution de l'esprit* peut être attribué à Saint-Simon, c'est alors qu'il a été parmi les premiers à reconnaître et à affirmer au contraire une *opacité* constitutive des choses humaines à l'introspection et aux raisonnements déductifs. Les finalités collectives, les contours du bien et du mal, du juste et de l'injuste ne peuvent pas être articulés sans passer par un *dehors* dans lequel les choses humaines se présentent à nous comme toutes les autres choses : des objets

¹² Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1070-1071.

¹³ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 132.

¹⁴ Cf. Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p.132.

auxquels aucun accès *priviliégé* ne nous est accordé, des objets auxquels se heurtent nos pensées et nos actions, et qui demandent ainsi d'abord d'être *observés* et décrits.

La médecine et la physiologie générale, lorsque l'anatomie se proposait de découvrir les lois de la nature, ont dû briser – observe Saint-Simon – les lois des hommes en descendant dans les tombeaux¹⁵. De même, dans le cas de la « physiologie sociale », lorsqu'on cherche à observer les lois qui régissent l'organisation humaine de la morale, de la politique, de la religion et du développement de la pensée, on se heurte à une résistance difficile à dépasser, comme si l'on avait touché à quelque chose qui ne devait pas l'être. Sans doute, observe Saint-Simon, *il répugne à l'homme de voir d'aussi près son néant*¹⁶ et pour cette raison il cherche à se placer en dehors des choses et à se réserver une région de l'être gouvernée par des lois tout à fait distinctes¹⁷. Par l'observation de l'organisation sociale qu'il se propose de conduire, au contraire, les hommes sont amenés à plonger leur regard dans l'abîme d'absence de fondement de leur société, l'absence d'un fondement *transcendant* par rapport à la vie sociale et à son histoire.

Pour pouvoir comprendre comment se conduire dans le nouveau système social, pour pouvoir comprendre comment en articuler les formes et les tendances de développement, il faut toutefois, selon Saint-Simon, savoir briser l'illusion anthropocentrique, même au risque de devoir regarder de près le néant au-dessus duquel la vie sociale se tisse. Comme l'écrit Durkheim à ce propos, pour pouvoir *agir* sur les choses, il faut les connaître, il faut « se mettre à leur école »¹⁸. L'action au sein de la société moderne en formation appelle ainsi l'élaboration, dans cette vie sociale, d'un savoir par lequel on puisse penser scientifiquement les choses

¹⁵ Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1107.

¹⁶ Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1104, où Saint-Simon cite un passage de l'*Anatomie comparée* de Vicq-d'Azyr.

¹⁷ On entend ici résonner la *Préface* de la III^e partie de l'*Éthique* de Spinoza (*De Affectibus*), où l'illusion humaine de se croire situés au-delà des lois de la nature revient pour les hommes à s'imaginer comme étant « un empire dans un empire » (*tanquam imperium in imperio*). La critique spinoziste (qui avait probablement influencé sur ce point le saint-simonisme) reprend et développe l'attaque aux théories finalistes présentées dans l'*Appendice* de la I^{ère} partie de l'*Éthique*. Sur les rapports entre spinozisme et saint-simonisme, voir Pierre Macherey, « Un chapitre de l'histoire du panthéisme : la religion saint-simonienne et la réhabilitation de la matière », dans Olivier Bloch (sous la direction de), *Philosophie de la nature*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 357-366.

¹⁸ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 132.

humaines, parce que cela signifie – conclut Durkheim – de pouvoir les penser *objectivement*, de pouvoir « dépouiller nos idées de ce qu'elles ont d'exclusivement humain pour les amener à être une expression aussi adéquate que possible des choses »¹⁹.

C'est une telle nécessité que Saint-Simon a manifestée avec force et qu'il a faite valoir dans le champ du savoir. C'est une telle nécessité qui s'est imposée à lui en raison de l'idée qu'il n'a jamais abandonné sa vie durant : réorganiser les sociétés européennes sur la science et sur l'industrie, puisque, bien que cette transformation « s'achèvera par la force des choses », sa lenteur pourra « être funeste »²⁰. Ainsi, on peut conclure avec Durkheim que jamais avant Saint-Simon

« on n'avait encore aussi nettement déclaré, non seulement que l'homme et les sociétés ne pouvaient être *dirigées* dans leur conduite qui si l'on commençait par en faire des objets des sciences, mais encore que cette science ne pouvait pas reposer sur d'autres principes que les sciences de la nature »²¹.

À partir de ces remarques, on commence à comprendre alors l'importance, la centralité, du lien qui vient se tisser dans la pensée saint-simonienne entre, d'une part, un *savoir* qui a comme son objet d'étude et d'observation la société et ses transformations, et, d'autre part, la *réorganisation* des sociétés modernes industrielles, dans le besoin éprouvé d'articuler les finalités qui le régissent, de définir les institutions qui les caractérisent, d'aménager l'organisation du travail en son sein. Le problème, retravaillé par tout le mouvement saint-simonien, sera celui de comprendre quel genre de savoir peut s'occuper de faits « politiques », « moraux » et « religieux », et quelle forme d'observation ces faits demandent. La question deviendra alors aussi celle de comprendre quel type d'*action* spécifique caractérise un tel savoir, quelle est la *fonction* sociale de ceux et celles qui en disposent et quel est son rapport avec la vie politique et les lieux – comme par exemple les associations de femmes et d'ouvriers – où la *pensée sociale* se forge et le « travail symbolique » s'accomplit.

¹⁹ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 141.

²⁰ Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1252.

²¹ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 132-133, moi qui souligne.

1.2. La réorganisation de la société moderne demande un savoir historique

On ne peut pas ici décrire de façon détaillée la conception de la « physiologie sociale » proposée par Saint-Simon²². Mais, pour comprendre la suite du débat saint-simonien sur les rapports entre le savoir de la société et l'action politique – ainsi que sur la position des femmes dans l'articulation d'un tel lien – il nous faut s'arrêter sur un élément central de cette conception, à savoir le rapport avec l'étude de l'histoire.

Selon Saint-Simon, en effet, l'un des pas les plus importants vers l'organisation de la société industrielle consiste dans la reconnaissance du fait que la politique ne peut pas se baser seulement sur « une analyse superficielle de l'état social *actuel* »²³. Dans un moment de transition à une nouvelle organisation sociale qui n'a pas encore trouvé son véritable *ordre*, dans les *contradictions* qui opposent les vieilles et les nouvelles finalités sociales, sans la profondeur d'un regard historique on ne saura pas distinguer « les restes d'un passé qui s'éteint et les germes d'un avenir qui s'élève »²⁴. Le risque, conclut Saint-Simon, est alors celui de considérer comme étant des vraies forces sociales les restes du vieux système et d'en faire ainsi des « entités métaphysiques »²⁵. Il s'agit de ce qu'on voit se réaliser dans les doctrines politiques de l'époque hypostasiant un pouvoir souverain ou une volonté générale, ainsi que dans leur traduction juridique.

Au contraire, pour pouvoir reconnaître les nouvelles forces sociales (les industriels, pour ce qui concerne les forces temporelles influençant les conduites, et les savants producteurs du savoir scientifique, pour le pouvoir spirituel influençant les opinions²⁶, il faut se doter d'un savoir et d'une méthode permettant

²² Cf. par exemple Pierre Musso, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Editions de l'Aube, 2006, Id., *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, cit., pp. 49-78, et Juliette Grange, *Saint-Simon*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 9-30.

²³ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2372.

²⁴ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2372.

²⁵ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2373.

²⁶ Cf. Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, pp. 2374-2375.

d'étudier l'histoire de « l'ensemble du système social »²⁷. Le point de départ de cette histoire longue, de cette « observation philosophique du passé » est la formation de « nos sociétés modernes » à compter du Moyen âge²⁸. À savoir, une étude qui permet de saisir les changements de longue période, par lesquels s'est produite l'organisation industrielle des sociétés modernes, et de comprendre la nouveauté d'une telle organisation et les finalités qui la caractérisent en propre. En dépassant ainsi une histoire axée sur une « biographie du pouvoir », des rois et des familles souveraines²⁹, Saint-Simon reconnaît la nécessité d'une nouvelle forme du savoir historique, qui le rende effectivement un savoir. On pourrait appeler ce savoir une étude « socio-historique » de la modernité, de l'avènement historique de la société moderne et industrielle.

Comme nous allons le voir, Saint-Simon – qui ne se limite pas à indiquer la nécessité de cette étude historique, mais cherche aussi à le réaliser – brosse ainsi un tableau des transformations sociales les plus importantes qui, depuis le XI^{ème} siècle ont affecté à la fois l'organisation temporelle et spirituelle du système social féodal-militaire en est causant la fin. La naissance des Communs, la croissance de la production et des échanges et leur importance progressive dans l'organisation des rapports sociaux ; la diversification croissante des activités sociales, qui deviennent professions et métiers productifs ; l'enrichissement de la société par l'industrie qui rend moins importante la guerre, l'introduction de la poudre noire qui détermine une dépendance des militaires à l'égard de l'industrie ; mais aussi la formation progressive d'une classe distincte du clergé qui développe les sciences de l'observation introduites par les Arabes et qui affaiblit ainsi la « puissance spirituelle » du clergé fondée sur la supériorité de ses lumières ; l'importance croissante du principe du « libre examen » et de la discussion, par chaque individu, des croyances politiques et morales à partir de ses « lumières personnelles » : ce sont ceux-ci les facteurs principaux qui ont façonné des « tendances » et des changements de longue date aboutissant à la transformation de l'organisation sociale militaire dans un système social organisé sur le travail productif, et visant la

²⁷ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2373.

²⁸ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, pp. 2373-2374.

²⁹ Henri de Saint-Simon, *L'Organisateur*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., tome III, pp. 2146-2147.

paix entre les nations³⁰. Cette transformation, qui a d'abord procédé lentement, a trouvé dans la Réforme, les Lumières et dans la Révolution française ses accélérateurs et révélateurs.

L'importance théorique du geste historique de Saint-Simon est ainsi tout d'abord celle de contester aux doctrines *contractualistes* et *jusnaturalistes*, et à leurs traductions juridiques révolutionnaires, la possibilité de se prononcer sur l'organisation de la vie politique et d'en légitimer les formes. Les *métaphysiciens* et les *légistes*, en se perdant « dans le labyrinthe des idées abstraites »³¹, en façonnant pour les problèmes politiques des solutions « absolues », *détachées* de toute considérations historiques, ne sont pas à même de saisir ni les véritables formes sociales, ni les finalités qui animent la société nouvelle.

Comme l'écrit Saint-Simon, à cause de l'absence d'un regard historique, les métaphysiciens de la politique et les légistes (dont le point de convergence est la « doctrine des droits de l'homme »)³², ne *voient* pas ce que l'industrie et la société sont³³, et ils ne peuvent pas par conséquent contribuer à la réorganisation de la société. Pour cette même raison, ils se trouvent aussi à absolutiser l'événement de la Révolution française, en abstrayant la Révolution du processus historique dans lequel elle se situe et acquiert son sens³⁴, et en dissociant en même temps l'ordre politique et l'activité juridique de leur inscription au sein d'une réalité sociale qui les dépasse.

³⁰ Cf. Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, pp. 2374-2377.

³¹ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2357.

³² Cf. Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2380, où Saint-Simon écrit que la théorie des droits de l'homme est « une application de l'haute métaphysique à la haute jurisprudence ».

³³ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2357.

³⁴ Cf. Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2377, où Saint-Simon écrit : « Il s'est opéré un bouleversement dans *le système politique*, par la seule raison que l'état de la société auquel correspondait l'ancienne constitution avait totalement changé de nature. Une révolution civile et morale, qui s'exécutait graduellement depuis plus de six siècles, a engendré et nécessité une révolution politique ». L'origine de la révolution française est donc à dater au moment d'affranchissement des communes et d'introduction des sciences de l'observation, et le « le seul moyen de la diriger convenablement était, sans doute, de mettre en activité politique directe les forces devenues prépondérantes (...). Il fallait appeler les industriels et les savants à former le système politique *correspondant au nouvel état social* » (*ibidem*, p. 2378).

Surmonter l'impuissance et l'abstraction qui caractérisent l'âge critique signifie alors pour Saint-Simon de lier la réflexion sur la politique à une *science de l'homme*, une science *historique* et fondée sur l'*observation*, et d'inscrire en même temps la *pratique politique* dans l'horizon de la vie sociale moderne avec ses transformations structurelles liées au développement et à la centralité des activités productives et commerciales. Sans un tel ancrage, le savoir politique n'est rien d'autre que l'élaboration de constructions *abstraites* et absolues, prétendant de se justifier par leur légitimation formelle, et l'action politique ne parvient pas à avoir une prise sur la vie collective, en oscillant entre la *destruction* des institutions existantes et l'*imagination* débridée d'institutions nouvelles. Au contraire, écrit Saint-Simon dans un passage devenu célèbre :

« On ne crée point un nouveau système d'organisation sociale, on aperçoit le nouvel enchaînement des idées et d'intérêts qui s'est formé, et on le montre, voilà tout. *Un système social est un fait, ou il n'est rien.* Ce n'est pas moi qui ai formé le projet de constitution dont j'ai exposé les bases ; c'est la masse de la population européenne qui a travaillé à le former pendant les huit siècles qui on précédé celui-ci »³⁵

On comprend ainsi le défi qui est lancé par le savoir socio-historique de la modernité dont Saint-Simon pose la nécessité et qu'il cherche aussi à réaliser. Il s'agit, grâce à ce savoir, non pas de forger un nouveau système social dans la pensée, mais de restituer et rendre visible les institutions, les formes de rapports, les normes auxquelles la « population européenne » a travaillé pendant huit siècles. Comme nous allons le voir, c'est un tel changement de perspective sur la politique et sur la transformation de la vie sociale qui pose la question des rapports entre le savoir socio-historique qui peut décrire et rendre visibles les transformations qui ont affecté la structure des sociétés modernes européennes et la pratique politique qui en articule, définit et détermine les finalités.

³⁵ Henri de Saint-Simon, *L'Organisateur*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., tome III, pp. 2202.

1.3. Articuler les finalités de l'organisation sociale industrielle

La perspective socio-historique inaugurée par Saint-Simon, lui permet en même temps de se déplacer par rapport aux théories *libérales* et à une réduction de la vie sociale à un agrégat d'intérêts individuels composés. On ne développera pas pour l'instant ce deuxième volet. Il est toutefois important de remarquer que l'industrie et la production constituent pour Saint-Simon non pas des simples activités reliant des individus, mais un *système social*, une forme dans laquelle la vie sociale elle-même s'organise, et qui façonne à la fois les institutions, les rapports, les finalités sociales et l'organisation des connaissances et des croyances morales.

L'industrie est alors la *forme* de la société moderne et les activités industrielles sont des *fonctions* remplies au sein de celle-ci : c'est la raison pour laquelle la nécessité s'impose et se *justifie* d'organiser socialement ces activités, et de donner une meilleure régulation, un ordre, à l'économie³⁶. L'horizon ultime pour la politique – et pour le savoir politique – n'est pas constitué par les activités économiques d'individus orientés par leurs intérêts, mais par leur vie associée, avec sa forme, ses besoins, ses règles *hygiéniques* de santé du corps social, ou *morales*, de justice de la société. Comme nous allons le voir dans la suite, s'enracine ici le caractère *socialiste* du saint-simonisme, qui amènera les saint-simoniens à concevoir ou à mettre en place des pratiques, des formes de rapport et des institutions dans lesquelles il devient possible de faire *l'expérience de la vie sociale* comme telle, de reconnaître le caractère « religieux » de ses liens, et de travailler à l'*organisation* de la société moderne et à l'articulation des *finalités* de celle-ci.

Comme nous allons le voir en effet, une fois quittée la perspective strictement libérale, et reconnu que la question de l'organisation industrielle et économique est celle de l'organisation de la *société* industrielle, le problème qui se pose est celui de savoir *en vue de quel fin* une telle réorganisation doit être menée.

³⁶ Pour cette raison, la doctrine de Saint-Simon n'est pas tout simplement l'expression – le symptôme – du besoin d'une plus grande régulation de la vie industrielle et économique, mais aussi l'essai de donner une première réponse à la question « pourquoi faudrait-il préférer une vie économique plus régulière aux avantages de la liberté ? », face à laquelle – observe Durkheim – les socialistes se trouvent dans la plupart de cas démunis de réponses véritables, scientifiques, à savoir, capables de faire valoir *la force des choses*. Cf. Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., pp. 107-108.

Chez Saint-Simon lui-même, on peut en effet repérer une pluralité de réponses à une telle question.

Dans certains textes, la réorganisation de la société et la régulation de l'économie vise le *bien-être* général, l'accroissement des richesses des nations, la transformation de la nature, la permanence dans l'être des sociétés selon des *règles hygiéniques*³⁷ qui les structurent de l'intérieur et que le gouvernement politique doit savoir reconnaître et suivre, sans vouloir imposer à la vie sociale d'autres normes ou finalités extérieures. Ainsi, dans cette perspective, la société est envisagée comme « l'ensemble et l'union des hommes livrés à des travaux utiles »³⁸, comme une grande société d'industrie dont le but est produire, et dont le centre est constitué par des relations productives et commerciales.

Au sein d'une société ainsi conçue, la politique devient alors par conséquent une « administration », qui ne gouverne pas les hommes, mais qui règle la production et la transformation de la nature, et qui semble pouvoir ainsi se fonder sur – voire même coïncider avec – l'économie politique et la « science de la production » : « La politique est donc (...) – écrit Saint-Simon – la science de la production, c'est à dire la science qui a pour objet l'ordre des choses e plus favorable tous le genre de production »³⁹.

Dans d'autres textes, notamment dans le *Nouveau Christianisme*, on peut reconnaître qu'une *autre finalité* émerge et préside à l'organisation de la société industrielle. Il s'agit de amélioration des conditions non pas exclusivement matérielles, mais aussi intellectuelles et morales de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse. À la considération de règles vitales et *hygiéniques*, se substitue ainsi celle de règles d'une autre nature : des règles *morales*. Celles-ci ne règlent pas les actions pour qu'elles puissent être *efficaces* au plus haut degré dans la transformation matérielle du monde, mais orientent les actions en leur donnant des *finalités* comme la fraternité, la paix et l'amélioration de condition de la classe la plus pauvre. À la simple *santé* du corps collectif se substitue la recherche de la *justice* de la société –

³⁷ « La politique positive deviendra une science positive » et ceux qui s'en occupent « ne considéreront plus les problèmes qu'ils auront a résoudre que comme des questions d'hygiène », Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1081.

³⁸ Henri de Saint-Simon, *L'Industrie*, t. I, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1468.

³⁹ Henri de Saint-Simon, *L'Industrie*, t. II, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1498.

dans l'organisation sociale, notamment du travail, et dans les rapports des nations entre elles.

C'est à ce moment, lorsque cette deuxième perspective sur les finalités sociales se forge, que la réflexion sur la *fonction du savoir* au sein des sociétés modernes, ainsi que sur ses rapports avec l'action politique, se transforme et commence à soulever un ensemble de problèmes. Comme nous l'avons dit, dans la perspective qui posait le bien-être social comme la finalité principale de l'organisation sociale industrielle, le savoir directement impliqué par la politique était une *science de la production* permettant d'organiser l'industrie et l'économie, et d'administrer les différentes capacités et fonctions sociales. Si le « pouvoir » spirituel est celui qui se charge de l'*organisation* (de la mise en forme, de l'articulation) des idées d'une société, dans cette première perspective, il devait organiser les *idées sur le monde naturel et la production*, jusqu'à éclairer par la *physiologie sociale* celles qui montraient la centralité sociale de l'industrie et d'une science de la production⁴⁰. Le pouvoir spirituel devait ainsi organiser dans un système de savoir, et faire *circuler* au sein de la société, l'idée non pas seulement de *l'unité* de la société comme organisme et des nations comme fédération vivant dans la paix, mais aussi, par une articulation de la loi de gravitation universelle à toutes les manifestations de la vie, l'unité de l'univers entier dans lequel l'activité industrielle s'inscrit et que celle-ci peut en partie transformer⁴¹.

Ensuite, le déplacement des finalités sociales vers des finalités morales amène Saint-Simon à donner une importance de plus en plus grande à l'organisation des *idées d'une société* et à faire de ces idées le *noyau* de la vie sociale, celui auquel tient la cohésion ultime de celle-ci. Vivre en société c'est aussi, et en premier lieu, *partager une commune manière de penser*⁴², de penser le monde et la vie sociale elle-même. Si dans la première perspective axée sur le bien-être de la société, les idées partagées étaient, comme nous venons de le dire, avant tout les connaissances nécessaires à l'industrie, à la production et à leur organisation, dans la deuxième perspective,

⁴⁰ Il fallait en effet, en surcroît de la science de la production, un savoir, comme celui dont Saint-Simon était en quête, capable de révéler, par son étude scientifique de la réalité socio-historique, que les industriels constituaient les nouvelles forces temporelles influençant les conduites, et que les savants constituaient les nouvelles force spirituelles du système social moderne, influençant les opinions et élaborant les connaissances nécessaires à l'*organisation de la production* et du *travail sur la nature*.

⁴¹ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 211.

⁴² Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 119.

attribuant des finalités morales aux actions sociales, les idées à organiser sont des *idées morales*. À savoir, avant tout, des idées qui articulent les *buts* des actions individuelles ou les *finalités* des pratiques collectives, les idées qui constituent la trame de la normativité propre à la société comme *être moral*. La tâche du pouvoir spirituel est alors dans cette perspective non pas simplement celle d'organiser des connaissances sur le monde, mais d'*harmoniser* ces idées morales avec l'état de la vie sociale, en articulant et en indiquant les finalités des actions collectives et des institutions, en exprimant le principe qui régit le système social nouveau.

Émerge ainsi progressivement chez Saint-Simon une problématique qui s'imposera davantage chez les saint-simoniens, celle de l'organisation d'une société dans laquelle les idées morales, partagées par les êtres qui la composent, organisent la pratique et participent directement à la *constitution de l'ordre social*. L'organisation et l'articulation des idées permettraient en effet pour Saint-Simon un *accroissement de la capacité d'action* des individus et de la société elle-même : « la cause qui peut agir plus fortement sur la société – écrit Saint-Simon – est un changement, un perfectionnement, dans l'idée, dans la croyance générale. C'est effectivement celle qui agit »⁴³.

Le travail d'articulation des idées morales, sans lequel ces idées ne pourraient pas vivre au sein de la société ni une *pensée générale* se définir dans ses contours, s'installe ainsi au cœur de la vie sociale et de la puissance par laquelle celle-ci peut agir sur elle-même. Comme nous allons le voir, chez les saint-simoniennes, la nécessité d'un tel travail s'impose par exemple dans l'exigence d'articuler et d'élaborer les formes nouvelles que les rapports familiaux peuvent prendre dans la société moderne, ou les attentes et les désirs qu'elles reconnaissent dans leur accès à la vie intellectuelle. C'est dans et par une telle capacité d'articulation qui va se jouer pour elles leur propre liberté de *femmes libres*.

La question des *formes* que peut prendre un tel travail d'articulation et d'expression de la pensée générale de la société est ainsi posée par les saint-simoniens comme une partie constitutive de la vie politique. Elle s'accompagne notamment au problème de comprendre quels rapports un tel travail d'articulation peut et doit avoir avec le *savoir scientifique* – notamment son accomplissement dans

⁴³ Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1147.

la physiologie sociale – et avec le « pouvoir spirituel » qui, selon Saint-Simon, semble devoir être attribué, dans la société industrielle, aux savants.

Dans *Le système industriel*, celui-ci affirme en effet que le besoin d'idées morales et de leur organisation s'impose comme incontournable au sein des sociétés modernes. D'après lui, Montesquieu et Rousseau déjà l'avaient compris : « ils ont blâmé avec vigueur la témérité aveugle et irréfléchie avec laquelle des philosophes superficiels ont attaqué et livré au ridicule les idées religieuses, bases de la morale »⁴⁴. Mais désormais ces croyances ont perdu leur force : « c'est aux savants – conclut-il – d'en *établir* des autres »⁴⁵.

C'est cette conclusion – que ce soit aux savants d'*établir* les nouvelles idées morales – qui fera l'objet, chez les saint-simoniens, d'une reprise et d'un développement dont les rédactrices de la *Femme libre* montreront le point principal de problématisation. Elles poseront la question de savoir jusqu'à quel point et de quelle manière la physiologie sociale peut prétendre à une *conduite spirituelle* de celles et de ceux qui, dans leurs pratiques politiques, cherchent à articuler les finalités caractéristiques de la société moderne, à définir les *contradictions* qui la déchirent et à élaborer des manières pour les résoudre. En somme, la question devient celle de comprendre dans quel sens les savants peuvent « établir » les idées morales, voire même les finalités des pratiques et des institutions modernes.

1.4. Les frontières brouillées entre le savoir et la pratique : l'apparition de la question des femmes.

Le problème des formes modernes de l'autorité spirituelle vient se lier directement chez Saint-Simon et les saint-simoniens à leur manière de concevoir et de pratiquer les rapports entre le *savoir* et l'*action politique*. Durkheim, bien qu'il reconnaisse chez Saint-Simon le premier pas vers une étude scientifique de la réalité sociale, lui impute toutefois une confusion quant à l'établissement de ces rapports, qui mine à la base le caractère scientifique de l'entreprise saint-simonienne : « quoiqu'il ait eu

⁴⁴ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2386.

⁴⁵ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2386, moi qui souligne.

le premier une conception très nette de ce que devait être la sociologie et de sa *nécessité*, il n'a pas fait à proprement parler une sociologie »⁴⁶.

C'est probablement la reconnaissance même de la *nécessité* d'une étude socio-historique de la société, dans le dépassement que nous avons esquissé à la fois de la science politique métaphysique et des théories libérales, qui amène Saint-Simon à vouloir donner une *application pratique immédiate* à ce qu'il commençait à comprendre grâce à une telle étude. Reconnue la nécessité d'un tel savoir au sein de la société moderne en quête de son ordre, Saint-Simon a toutefois été amené à donner à un tel savoir une finalité *immédiatement* pratique, en non pas tout d'abord scientifique, visant en premier lieu une compréhension de la réalité sociale moderne dans ses transformations. Comme il le disait lui-même, en pensant de devoir s'adresser au roi pour lui « prouver » que la conduite des ministres était contraire aux intérêts de la couronne et de la nation : « je dois maintenant *passer de la spéculation à l'action* »⁴⁷. Ainsi, remarque Durkheim, dans ce lien directe entre l'action et le savoir, Saint-Simon n'a pas donné preuve du « même degré de patience scientifique » que Comte, qui « a séparé plus nettement la science et la pratique (...) sans se désintéresser de cette dernière »⁴⁸.

Le problème d'une distinction entre la science et la pratique n'est pas en effet celui d'une *abstraction*, d'un *isolement* absolu du savoir par rapport à la société dans laquelle il se façonne et il est appelé. La question est plutôt celle de comprendre les *formes* – et la *temporalité* même – dans lesquelles le savoir peut se rapporter à la pratique. Une action *immédiate* de la science, par laquelle ceux qui disposent d'un savoir sur la société cherchent à l'*appliquer* à la réalité sociale ou à *formuler des solutions* pratiques qui devraient être directement assumées par les membres du corps social : c'est une telle idée qui fera l'objet d'une problématisation dans le saint-simonisme et notamment chez les saint-simoniennes.

Durkheim aussi critique une telle perspective dans son cours sur le *socialisme* pour marquer une distance entre ce dernier – qui n'est pas encore une science de la réalité sociale moderne, mais une partie de cette réalité et une des articulations de ses principes – et la *sociologie*, censée élaborer une compréhension scientifique de la

⁴⁶ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 136.

⁴⁷ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2520.

⁴⁸ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 135. Le type de savoir dont Auguste Comte était en quête est étudié dans ses rapports à la politique et à la religion par B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit.

société moderne et du symptôme du socialisme apparaissant en elle. Mais, si Durkheim remarque ici notamment les effets négatifs sur la *théorie* de l'« urgence » pratique de Saint-Simon, les saint-simoniennes résisteront plutôt à ses effets dans la *pratique politique*, qui risque d'être exposée à l'action d'une autorité spirituelle prétendant *arbitrairement* de diriger les esprits et les conduites.

Le lien problématique entre la théorie et la pratique émerge notamment, chez Saint-Simon et les saint-simoniens, au moment où ils se proposent de tracer les contours des *nouvelles institutions* caractéristiques des sociétés modernes. Au lieu de continuer à suivre – jusqu'où il est possible de le faire – la méthode d'observation et de description de la réalité sociale, les saint-simoniens semblent enfin se *détacher* d'une telle réalité et de ses dynamiques, pour *imaginer* des institutions nouvelles, tout en prétendant de continuer à être éclairés par un savoir scientifique.

Dans son cours sur le socialisme, Durkheim pointe un tel problème, qu'il décrit notamment à partir de la difficulté, pour le saint-simonisme, de garder le « sentiment de la continuité historique »⁴⁹ dans la réflexion sur les institutions en cours de formation au sein de la société industrielle. Pour expliquer la formation de l'état actuel de sa société, Saint-Simon *régresse* jusqu'au Moyen Âge, en étant ainsi le premier à reconnaître l'importance du mouvement communal pour le développement de la modernité. Mais, au contraire, lorsqu'il veut élaborer la forme des *institutions à venir*, qui sont encore en gestation dans la société présente, il semble se *détacher* d'une considération de la réalité sociale et notamment de son *histoire*.

Selon la lecture de Durkheim alors, Saint-Simon, pris par la reconnaissance des nouveaux buts et des nouveaux besoins, n'a plus le sentiment des autres : pour que le système industriel et scientifique puisse devenir le nouveau système social, il faut selon Saint-Simon faire table rase du passé et dépasser complètement le système féodale et théologique. Or, remarque Durkheim, cette attitude est chez Saint-Simon contradictoire en rapport à ses prémisses : « si, comme il ne cesse de le répéter, chaque période de l'histoire sort de celle qui précède, la seconde se retrouve dans la première et par conséquent persiste sous des *formes nouvelles* »⁵⁰.

La lecture durkheimienne permet ainsi de saisir une tension qui travaille en profondeur le saint-simonisme : puisque les saint-simoniens ne voient pas

⁴⁹ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p.155

⁵⁰ Émile Durkheim, *Le socialisme*, cit., p.160.

comment les vieilles institutions féodales-militaires auraient pu se transformer dans des nouvelles fondées sur des valeurs non pas seulement alternatives, mais *opposées* (allant de la guerre à la paix), ils doivent alors *soit* accepter l'idée d'une *création* sociale ex nihilo, qui contraste avec leur idée de la continuité historique, *soit* s'efforcer d'expliquer d'où le nouveau a pu venir. Comme nous allons le voir, les saint-simoniens, et notamment Enfantin, chercheront à sortir en partie de cette difficulté en mobilisant le rôle et la position des femmes au sein des sociétés européennes. Restées à l'écart des pratiques militaires de l'époque féodale, elles auraient développé et nourri des valeurs et des finalités sociales alternatives à celles militaires et ainsi capables d'orienter le passage à l'époque nouvelle. Elles sont alors mobilisées par Enfantin comme un *opérateur de transformation historique* et de médiation entre deux systèmes sociaux, un « berceau de l'avenir ».

On peut ainsi conclure que pour Enfantin, l'attribution aux femmes de la faculté de saisir des buts et des valeurs alternatifs par rapport à ceux qui primaient dans le système social féodal-militaire, c'est un produit *plus ou moins symptomatique* du problème de comprendre qui et comment peut reconnaître et articuler les finalités nouvelles de la société moderne. C'est ainsi que les saint-simoniens produisent l'idée d'une *pression historico-sociale* en faveur de la participation active des femmes au changement historique et à l'introduction de finalités et d'institutions nouvelles. Enfantin avait à ce propos pressenti un mouvement social important, dans et par lequel des femmes commençaient à chercher les formes de rapport et les *outils symboliques* leur permettant d'articuler leur expérience, les attentes et les désirs qui l'habitaient, et de nommer à la fois les problèmes de la vie sociale et les buts qui animaient les pratiques collectives.

Toutefois, un ensemble de problèmes naissait autour de la théorie enfantinienne sur le rôle des femmes dans la réorganisation de la société moderne : une *essentialisation* de leurs capacités et facultés (elles seraient pour Enfantin naturellement orientées vers l'amour et la paix) ; une conception de la *complémentarité* des activités et des compétences des hommes et des femmes rendant inconcevable une action sociale de femmes qui ne soit pas accomplie en couple avec des hommes ; notamment, l'idée que l'activité d'articulation des finalités et des formes sociales modernes de la part des femmes ne pouvait s'accomplir que par le truchement d'une *figure politico-religieuse* – la « Prêtresse », « la Femme-Messie », « la Mère » – posée au plus haut niveau de la hiérarchie sociale et censée

orienter les esprits et les conduites des femmes, mais aussi des hommes, par son action combinée avec le Prêtre ou le Père. Ces éléments de la doctrine enfantinienne feront tous l'objet d'une problématisation, notamment par les saint-simoniennes de *La femme libre*. Ils se apparaissent en effet pour elles comme étant tous lié à un problème de fond de la théorie saint-simonienne : la difficulté de se placer au niveau de la liberté politique que ces femmes recherchait et commençait à pratiquer pour s'inscrire et faire advenir véritablement le changement social appelé par le saint-simonisme.

Notamment, dans le prochain paragraphe, nous allons analyser les problèmes posés par cette fonction de *direction* des *esprits* et des *conduites* qui devient pour les disciples de Saint-Simon – et pour Enfantin notamment – la clé de voute non pas seulement de la Famille-Église saint-simonienne, mais aussi de la nouvelle organisation sociale industrielle. C'est une telle fonction qui sera problématisée et transformée par les rédactrices de la *Femme libre*. Pour l'instant on peut commencer à observer qu'une telle fonction révèle, dans les efforts saint-simoniens de dessiner *les formes des institutions modernes*, un élément problématique différent par rapport à celui qui a été mis en lumière par Durkheim.

Si le *détachement* par rapport à la réalité sociale se manifestait à ce propos pour Durkheim dans les difficultés des saint-simoniens à saisir le lien entre les institutions du *passé* et les nouvelles qui étaient en gestation, dans ce cas nous allons reconnaître une autre impasse dans la compréhension de l'organisation sociale en train de se faire. Elle tient à cette question : lorsque les saint-simoniens cherchent à établir un rapport entre des institutions caractéristique du système social précédent et celles de la société moderne, qu'est-ce qu'ils *reprennent du passé* et *comment* le font-ils ? La question va se poser notamment à l'égard de la reprise des formes du *pouvoir spirituel* et de leur transformation au sein de la société moderne.

Saint-Simon déjà, et les saint-simoniens de façon encore plus évidente, établissent en effet un lien entre, d'une part, la nouvelle fonction spirituelle remplie par les *savants* dépositaires des sciences de l'observation et, d'autre part, celle qui était remplie auparavant par le *clergé*. Ils parviendront jusqu'à reconnaître dans les savants modernes le « nouveau clergé » ayant pris la place de l'ancien qui, suite à l'introduction et ou développement des sciences de l'observation, ne pouvait plus

fonder son influence sociale sur un différentiel de connaissances. Saint-Simon conclut ainsi à ce propos que

« il est de la nature de chose que (...) le corps le plus savant remplisse les fonctions sacerdotales. Quand les laïques deviennent plus savantes que les ecclésiastiques, le lien générale qui unit la société se *relâche* (...). Il est également de la nature des choses que les *laïques* qui ont organisé une nouvelle théorie scientifique générale, *remplacent l'ancien clergé* et se *constituent en corps sacerdotal* »⁵¹.

Comme nous allons le voir mieux dans le prochain paragraphe, si, pour les saint-simoniens, ceux qui organisent les connaissances et les croyances d'une société accomplissent une *fonction religieuse*, c'est que ces croyances et ces connaissances ont un caractère *sacré*, parce qu'elles constituent la source ultime de la cohésion sociale. Comme nous venons de le dire, s'impose progressivement chez Saint-Simon l'idée que la société soit avant tout une *commune manière de penser*, et que le système social soit une totalité organisée sur des croyances ordonnées par une « idée mère »⁵².

Ce système d'idées constitue la *pensée générale* d'une société, de l'organisation de laquelle dépendent la *force du lien* social et la *puissance d'action* d'une société. Pour cette raison, alors, le travail d'organisation des croyances et des connaissances est situé au-delà du seuil des activités laïques et simplement *individuelles* ou *interpersonnelles*. Il revêt un caractère religieux et sacré qui se manifeste socialement par la distinction entre *savants* et *croyants*⁵³. Les premiers sont censés exercer un pouvoir spirituel qui, à la différence du pouvoir temporel, ni passe ni par la *force* ni par une intervention *directe* sur les actions, mais il agit *indirectement* sur les conduites, en les orientant par la manière dont il organise les croyances et les connaissances

⁵¹ Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1230-1231.

⁵² Cf. Pierre Musso, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, cit., pp. 21 suivantes.

⁵³ Cf. Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1132-1133.

de la société⁵⁴. C'est un tel écart entre savants et croyants qui s'est *effacé* d'après Saint-Simon lorsque les « laïcs » ont commencé à développer, à compter de l'âge des Communs, les sciences de l'observation que le clergé avait abandonné assez rapidement. C'est un tel écart qui, d'après Saint-Simon, est en train de se rendre à nouveau *visible* et reconnaissable au sein de la société de son époque, grâce à la physiologie sociale elle-même et au regard qu'elle porte sur les transformations de l'organisation industrielle.

Dans une telle perspective, le problème devient alors celui de savoir quelle *proximité* et quelle *différence* peuvent s'établir entre, d'une part, la fonction spirituelle et religieuse du clergé des *sociétés pre-modernes* (Saint-Simon rappelle notamment le clergé égyptien et le clergé chrétien) et la fonction spirituelle, d'orientation des croyances et des conduites, qui peut se façonner au sein des sociétés européennes *modernes*. Le problème se pose avec force au moment où l'on reconnaît que les idées articulées et organisées par les savants modernes ne sont pas, pour les saint-simoniens, comme nous avons vu, seulement des connaissances sur le monde permettant de suivre plus efficacement les règles *hygiéniques* qui garantissent la santé et la puissance du corps social. Il s'agit aussi – et notamment pour les disciples de Saint-Simon – de *croyances morales*, portant sur les formes des rapports sociaux, sur les normes morales ainsi que sur les finalités des actions collectives.

En effet, c'est l'introduction même d'une *physiologie sociale*, d'une science de l'organisation sociale – notamment lorsque celle-ci reconnaît que l'organisation sociale est aussi un être moral – qui pose le problème de l'*influence* de son savoir sur la vie collective et de ses rapports avec l'*action politique*. De quelle manière, l'action de ce savoir qui éclaire la vie morale et historique d'une société, ne constituerait-elle pas « l'exercice d'un pouvoir de l'esprit *sur* la société, mais celui d'un pouvoir de l'esprit *dans* la société dont il est émané »⁵⁵ ? Un tel problème se pose d'autant plus que, comme l'écrit Saint-Simon lui-même, la société moderne voit s'affirmer le « *principe du libre examen* », de la discussion, par chaque individu, des

⁵⁴ Pour un développement de l'idée de pouvoir spirituel chez Comte, mais qui pourrait orienter aussi non analyses des textes saint-simoniens, voir Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 50-59 notamment.

⁵⁵ Pierre Macherey, *Aux sources de la pensée saint-simonienne* : Les lettres d'un habitant de Genève de 1803, in *De l'utopie !*, De l'incidence éditeur, Paris 2011, p. 472.

conséquences politiques et morales des croyances religieuses, et la possibilité de les *adopter* ou de les *refuser* d'après ses lumières personnelles⁵⁶.

La question s'impose alors de comprendre si, dans un tel cadre, le savoir sur la société doit se borner à *éclairer* et à *expliquer*, grâce à son regard *historique*, ce qui, dans les institutions et les pratiques sociales, reste obscur aux individus. Ou est-ce qu'il peut *indiquer* des finalités collectives, déterminer les transformations institutionnelles et pratiques à accomplir ? En passant par les réflexions élaborées dans *La femme libre*, on parviendra ainsi à se demander si le savant moderne peut encore remplir la place que Saint-Simon attribuait au philosophe ancien qui « se place au sommet de la pensée ; de là il envisage ce qu'a été le monde et ce qu'il doit devenir. Il n'est pas seulement *observateur*, il est *acteur* ; il est acteur du premier genre dans le monde moral, car ce sont ses opinions sur ce que le monde doit devenir qui *règlent* la société humaine »⁵⁷.

Les saint-simoniennes de la *Femme libre* poseront ainsi le problème de comprendre si, au sein du monde moderne dans lequel elles agissent, l'observateur peut être aussi directement un acteur. C'est ainsi qu'elles se trouveront confrontées à la question de savoir s'il faut distinguer, d'une part, la pratique *scientifique* qui observe et explique les dynamiques de la vie sociale et, d'autre part, les pratiques *politiques* et *symboliques* par lesquelles, dans l'articulation des finalités et des formes des actions, se produit une nécessité pratique et intellectuelle reconnue par les individus. C'est la discussion sur la figure de la « Mère », à laquelle Enfantin avait attribué un pouvoir *spirituel* associant la théorie et l'action pratique, qui les conduira à s'affronter à une telle question. Ainsi, elles chercheront à indiquer une autre manière que celle préfigurée par Enfantin de s'inscrire dans les transformations de la société moderne et de mettre en jeu leurs paroles et leurs actions dans la recherche de la juste organisation de celle-ci.

⁵⁶ Henri de Saint-Simon, *Du système industriel. Première partie*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. III, p. 2375.

⁵⁷ Henri de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 1199-1200.

2. LA QUESTION DES FEMMES DANS LE SAINT-SIMONISME. UNE QUESTION D'HOMMES ?

2.1. Par-delà les droits : la question des femmes et l'avènement de la paix

Comme l'observait déjà Louis Blanc, la question du rôle des femmes dans la société industrielle n'est pas directement posée par Saint-Simon⁵⁸. Elle surgit au sein du saint-simonisme après la mort de celui-ci, notamment dans l'œuvre de Prosper Enfantin, qui était, avec Saint-Aimand Bazar, l'un des deux chefs (« Pères ») de la Famille saint-simonienne. Par la centralité qu'il attribuait à la question des femmes, Enfantin aurait ainsi contracté une dette à l'égard de Charles Fourier⁵⁹ plutôt qu'à l'égard de Saint-Simon lui-même, qui s'était borné à écrire seulement une poignée de lignes sur l'argument dans ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*.

Dans ce texte, en décrivant le projet de constitution du Conseil de Newton, censé inscrire au sein des sociétés particulières la finalité générale (« humaine ») du progrès de l'esprit humain par le savoir scientifique, Saint-Simon ajoutait en effet que « les femmes seront admises à souscrire ; elles pourront être nommées »⁶⁰. On ne trouvera rien de plus que cette dizaine de mots dans ses œuvres. Face à une telle absence, c'est alors une *tradition orale* qui est évoquée par les disciples de Saint-Simon et qui ferait ainsi de la question du rapport entre les hommes et les femmes une *trace* présente dès le début de la réflexion saint-simonienne et ensuite portée

⁵⁸ Louis Blanc, *Histoire de dix ans, 1830-1840*, Paris, Pagnerre, 1841, t. III, chap. 3, p. 120 : « cette conception extravagante appartenait tout entière à Enfantin et n'appartenait qu'à lui. Saint-Simon n'avait jamais rien proposé de semblable », cité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980, p. 10.

⁵⁹ Charles Duveyrier, *Globe*, 12 janvier 1832, 8^{ème} année, n. 2, qui révèle une proximité des saint-simoniens à Fourier en ce qui concerne l'idée d'un « un plan d'association dans lequel toute fonction principale est remplie par un couple, homme et femme ». Cf. Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 10. En effet Charles Fourier écrivait dès 1808 que « les progrès sociaux et changements de période s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté ; et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes », Charles Fourier, *Théories des quatre mouvements*, 1808, Paris, éd. J.-J. Pauvert, 1967, p.147.

⁶⁰ Henri de Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 123.

par Enfantin au centre du discours explicite. Une telle tradition aurait été léguée tout d'abord à Olinde Rodrigues, à qui Saint-Simon mourant aurait laissé ce message : « l'homme et la femme, voilà l'individu social »⁶¹.

En travaillant ainsi avec les « majestueux possibles »⁶² ouverts par l'œuvre de Saint-Simon, ses disciples – notamment ceux qui s'alignent au Père Enfantin – cherchent à articuler la question du rapport entre les hommes et les femmes dans la société industrielle à la théorie saint-simonienne de l'histoire et de l'organisation sociale. Bien qu'on ne puisse pas donner une cohérence à l'aventure saint-simonienne et à la multiplicité de textes qu'elle a produits, on peut toutefois reconnaître qu'entre 1829 et 1832 notamment, les saint-simoniens parviennent ainsi à élaborer l'idée selon laquelle les activités sociales dont la nouvelle société a besoin afin de *se connaître* elle-même et de développer son *organisation* dans l'industrie, la politique et la morale, appellent l'action de *couples* d'hommes et de femmes agissant de concert pour remplir leurs nouvelles fonctions. Cette action combinée est ce qu'ils appelaient l'« individu social ».

La recherche des raisons qui amènent les saint-simoniens à affirmer l'importance sociale d'une *complémentarité* entre les hommes et les femmes, ainsi que de la liberté et de l'égalité des femmes qui devraient l'accompagner, nous renvoie ainsi à l'hypothèse que nous avons commencé à introduire. Si les fonctions sociales de la société industrielle demandent le concours des femmes, c'est que celles-ci sont conçues comme étant un opérateur d'avenir, comme les *dépositaires* des valeurs et des finalités qu'une telle société cherche encore à comprendre et à définir. Elles sont ainsi accréditées de la capacité non pas seulement de *saisir* les buts communs de la vie collective, mais aussi, et surtout, de *les faire reconnaître et aimer* par les membres de la société. En effet, comme nous allons le voir, les saint-simoniens se déplaceront progressivement de l'élaboration d'un savoir historique sur la société, à la diffusion, dans une sorte d'« apostolat », des connaissances acquises et notamment des conséquences pratiques qu'ils croyant pouvoir en tirer. Pour cette

⁶¹ Cf. Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 10 et Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français*, cit., p. 8. Olinde Rodrigues utilise l'expression (*Religion saint-simonienne, après la séance du 19 et 21 novembre*, mais il ne raconte pas l'épisode de Saint-Simon). Cf. O. Rodrigues, *Le disciple de Saint-Simon aux saint-simoniens et au public*, février-mars 1833 (BN, 8, Ld 190-70)

⁶² H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1933-1936, p. 216.

raison, il deviendra de plus en plus important pour eux de comprendre non pas seulement qui et comment peut reconnaître les finalités et les formes de la société nouvelle, mais aussi comment faire en sorte que ces finalités et ces formes soient *reconnues* et « aimées » par tous les membres de la société.

Les mots du saint-simonien Auguste Colin résument ce double rôle de compréhension et de persuasion attribué aux femmes: « l'homme a tout dit, tout pensé ; l'homme seul ne peut plus sauver le monde : FEMME ! Le monde a besoin de ton *verbe*, de ton *acte*, de ton AMOUR »⁶³. Les paroles et les actes dont les hommes sont déjà capables seraient ainsi impuissants au sein de la société industrielle. Si les hommes ont déjà dit tout ce qu'ils pouvaient, alors les femmes doivent maintenant « tout dire », dans le sens d'un véritable acte de *dévoilement* à la fois des injustices subies et des désirs qui les animent et qui n'ont pas encore pu trouver une expression au sein de la vie collective. Le thème de la *franchise* qui émerge à plusieurs reprises chez les saint-simoniennes se développe ainsi en rapport à cet appel à « tout dire », à dire ce qui n'est pas vu ni dit lorsqu'il semble aux hommes que rien ne puisse plus être ajouté ou fait.

Si l'on considère les textes qui composent les *Lettres sur les femmes* du Fond Infantin, échangées entre celui-ci et d'autres membres de la Famille⁶⁴ – ainsi que les articles parus sur *Le Globe* et les traces écrites des séances de la Famille – un élément s'impose avec clarté : la capacité de donner lieu à des actes et à des paroles porteuses d'avenir est attribuée aux femmes en raison de leur position *excentrique* à l'égard des *pratiques militaires* caractérisant les sociétés préindustrielles. C'est le rapport des femmes à la *paix*, selon le sens et les formes que nous allons maintenant détailler, qui est posé à la racine de leur capacité de voir et de reconnaître l'organisation de la société nouvelle⁶⁵. Ainsi, on reconnaîtra chez les saint-simoniens une structure de raisonnement apparemment assez proche de celle que nous avons déjà analysée chez Rousseau faisant de la position des femmes,

⁶³ Auguste Colin, *Aux femmes juives*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 180.

⁶⁴ Certaines de ces lettres ont été éditées par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. ; le Fond Infantin dont font partie les *Lettres sur les femmes* est conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal, Paris.

⁶⁵ Selon certains saint-simoniens, comme Auguste Colin par exemple, les juifs, qui étaient d'ailleurs assez nombreux parmi les rangs des saint-simoniens, seraient eux aussi apôtres de la paix et de l'industrie : Cf. Auguste Colin, *Aux femmes juives*, cit., p. 178.

situées à l'écart de la civilisation, une ressource pour les sociétés modernes corrompues.

Toutefois, à la différence de Rousseau, la valorisation saint-simonienne de la position des femmes ne se motive pas par la proximité de celles-ci à la *nature* ou aux formes élémentaires des premières sociétés. Elle s'explique au contraire par le *développement historique* des sociétés européennes que Saint-Simon déjà esquissait. Il ne s'agit alors pas pour les saint-simoniens de voir chez les femmes une ressource pour des sociétés ayant corrompu les dispositions naturelles de l'individu ou de la société. Il s'agit plutôt pour eux de reconnaître chez elles une *force sociale* permettant de comprendre et d'orienter le passage à une vie collective dans laquelle le « règne du glaive »⁶⁶ est en train de cesser. Ainsi, si la réflexion sur le rôle et les fonctions des femmes s'impose et devient incontournable c'est que l'on vit au sein d'une société dans laquelle, comme l'écrit Enfantin sur *Le Globe*, « l'homme n'est plus, avant tout, un *soldat* ; les peuples ne se considèrent plus entre eux comme des *ennemis* naturels ; la *force* ne suffit plus pour donner le droit »⁶⁷.

Ce sont alors les changements structuraux de la société moderne qui, préparés depuis le Moyen Âge mais apparus avec évidence au cours du XVIIIème siècle, affectent les rapports entre les sexes et la hiérarchie qui les structurait. Les hommes, n'étant plus avant tout des soldats, mais des *industriels*, des travailleurs et des *producteurs*, ont à transformer leurs façons d'agir et de se concevoir eux-mêmes ; les peuples, n'ayant plus au cœur de leur organisation la guerre, ont à comprendre et à organiser les relations nouvelles qui s'établissent *entre nations* ; la loi et le droit, réglant les conduites d'individus qui doivent pouvoir les comprendre et les « aimer », ne peuvent pas se fonder sur la *force* : à cause de ces transformations, les attentes des hommes, leurs théories politiques ainsi que leurs idées sur les relations internationales deviennent *inadaptées* à la société où ils agissent. Au sein de sociétés non plus militaires mais déjà industrielles, les hommes restent ainsi dans la difficulté d'*accorder* leurs pensées et leurs actions à la nouvelle organisation sociale.

⁶⁶ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 85.

⁶⁷ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 85.

Si, comme l'écrit le saint-simonien Perret Désessarts, « un travailleur pacifique c'est un homme de guerre transformé »⁶⁸, il faut alors comprendre comment une telle opération *alchimique* peut se produire, permettant aux hommes d'ajuster leurs actions et leurs idées à la société nouvelle, en ne se concevant plus eux-mêmes comme des soldats mais comme des travailleurs. Pour les saint-simoniens, une telle transformation ne peut se faire *sans l'influence* des femmes sur les hommes ni sans l'*action combinée* d'hommes et de femmes, ces dernières ayant la possibilité et la fonction de saisir les finalités nouvelles qui animent la société post-militaire. C'est l'extranéité des femmes aux pratiques militaires, et aux valeurs qui leur sont associées, qui permet aux femmes d'accomplir cette « mission civilisatrice »⁶⁹, par laquelle, depuis des siècles, elles ont pu nourrir et préserver des formes d'actions, de rapport et de subjectivation (d'« organisation individuelle ») alternatives à celles militaires. Ainsi, comme l'écrit Enfantin, c'est par les femmes que l'homme a « senti le besoin de la paix », il a pu reconnaître les signes d'une autre organisation sociale qui était en train de se faire, en développant ainsi « le sentiment d'un meilleur avenir »⁷⁰.

Ce meilleur avenir, que l'on désigne par le nom de « paix », est celui de l'« association universelle », posée comme « la condition de l'émancipation et du bonheur des peuples »⁷¹, rendant possibles la circulation des personnes, des produits, de l'argent et du savoir. Dans cette association, « l'amour seul, exclusif de la patrie », qui est en tant que tel un « amour mesquin », et qui semble affecter plus les hommes que les femmes, pourra être dépassé en permettant aux sociétés d'accomplir leur organisation industrielle qui « féconde et produit », là où « la guerre détruit »⁷². Un tel caractère destructif se manifeste notamment en raison du fait que désormais la guerre n'organise plus la société : « la guerre ne vit plus de la

⁶⁸ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 170.

⁶⁹ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53.

⁷⁰ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53.

⁷¹ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 169.

⁷² Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 169.

guerre »⁷³, les activités sociales ne lui sont plus coordonnées comme à leur propre finalité. Ainsi, sa permanence dans une société où elle n'aurait plus une raison d'être se fait au détriment de l'industrie et notamment du peuple. Celui-ci, qui se compose de travailleurs et non pas de soldats, n'accomplit aucune véritable fonction sociale lorsqu'il doit combattre sur les champs de bataille : dans cette absence de fonction et de sens, il n'est rien de plus que « de la chair à canons »⁷⁴.

Pour Désessart, ce sont les femmes, tenues à l'écart des actions militaires, ou « mères » déchirées par le départ forcé de leurs fils aux champs de bataille, qui mieux saisissent la nécessité de sortir d'une telle situation en émancipant finalement la société industrielle de la guerre, ainsi que des valeurs et des finalités qui l'accompagnent. L'opposition de Germaine de Staël à Napoléon, qui voulait « fonder une unité européenne sous la seule sanction du glaive »⁷⁵, est ainsi portée comme l'emblème de cette puissance régénératrice de la société se manifestant chez les femmes capables de reconnaître, sous l'*apparence de la nouveauté*, les débris et les *résidus* du passé. De telle sorte, revient aux femmes la tâche, la fonction même, de *conduire* les hommes dans l'ère nouvelle, non pas seulement au-delà des sociétés organisées militairement, mais aussi, et encore plus, au-delà de l'ère de passage où la guerre demeure comme un élément étranger et producteur de maladies sociales.

On peut remarquer ici une différence importante par rapport au discours contractualiste sur la guerre et sur son dépassement, qui nous signale la différence non pas simplement de thèses, mais aussi de *paradigme théorique*, de typologie de savoir, entre celui-ci est le discours saint-simonien. Pour la doctrine contractualiste, à l'exception remarquable de Rousseau, la guerre est un état naturel opposant des individus avant la constitution du corps collectif, et elle peut être dépassée et résolue (et cela aussi bien pour Rousseau) par l'établissement d'un *contrat* entre des individus. Il s'agit dans ce cas alors d'une pensée qui se propose de *déduire*, par une raison faisant abstraction de la réalité sociale existante, la construction politique formellement légitime à réaliser et dont reste ouvert – comme nous l'avons vu chez Rousseau – le problème de son avènement historique. À la différence des

⁷³ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 169.

⁷⁴ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 169.

⁷⁵ Émile Barrault, *Les femmes*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 106.

doctrines contractualistes, les saint-simoniens envisagent la guerre non pas comme un état naturel de rapport-non rapport entre les individus, mais comme un *système social* caractérisant un certain mode de vie collective, qui est dépassée non pas par un contrat, mais dans et par un *mouvement historique* faisant émerger un *autre mode de socialisation* (non plus combattre, mais produire et échanger) et dont les femmes sauraient mieux saisir le principe et la valeur. Dans ce cas alors, le *savoir* recherché pour comprendre et orienter le dépassement de la guerre, ne fait pas *abstraction* de l'organisation sociale existante et de l'histoire de celle-ci, mais, au contraire, en fait son *objet de description* et le point de départ d'un *projet politique*.

Le déplacement par rapport à la pensée contractualiste moderne, et la conséquente considération de l'organisation sociale avec son histoire, ses pathologies, son organisation et ses finalités spécifiques, leur permet ainsi d'envisager la question de la liberté des femmes comme une question *irréductible* à celle de l'extension des droits individuels. Il s'agit pour les saint-simoniens d'une question par laquelle il devient possible de se demander ce que la société moderne *est* et *est en train de devenir*. Autrement dit, il s'agit d'une question par laquelle on cherche à comprendre ce qui, dans l'organisation des activités et du travail, dans les rapports familiaux et politiques, a été affecté, voire même bouleversé, par l'avènement de la société moderne et par la liberté des femmes qui se présente en elle.

La question des femmes, tout comme la question des travailleurs, sera en effet envisagée comme une question « sociale ». À savoir, une question qui ne peut pas être comprise sans reconnaître le *niveau de réalité* où s'enracinent les désajustements et les attentes qui la posent comme incontournable, ni être assumée sans imaginer une *réorganisation profonde* des formes sociales de la famille, du travail, de la politique et du pouvoir spirituel. Les développements théoriques, ainsi que les problématisations, les conflits et les controverses nés au sein du saint-simonisme autour de la question des femmes, se situeront ainsi à l'intérieur d'un tel cadre, pour en affirmer ou en mettre en question les idées constitutives, telles que – comme nous allons le voir – la *complémentarité* entre les sexes ou l'attribution *figée* de certaines capacités et modalités d'actions aux hommes ou aux femmes. De toute manière, un tel débat restera toujours profondément déplacé par rapport à celui centré sur l'extension aux femmes des droits civils et politiques.

Ainsi, notamment dans la reprise et la problématisation de cette théorie saint-simonienne par les rédactrices de *La femme libre*, on pourra porter à la lumière et analyser une ligne de discours sur la liberté des femmes irréductible à celle suivie par Joan Scott et à celle qui semble commander la compréhension des luttes politiques des femmes au sein des sociétés modernes. Plus encore que chez Olympe de Gouges, on verra ainsi se formuler chez les saint-simoniennes un discours de femmes, et pour la liberté des femmes, bouleversant les cadres conceptuels du contractualisme moderne et appelant ainsi à une autre forme de pensée politique et d'action collective. Il nous sera ainsi possible d'analyser cet autre cadre conceptuel, avec les tensions qui l'habitent, les conflits qu'il fait naître et les problèmes nouveaux auxquels il demande de s'affronter.

2.2. La mission civilisatrice des femmes : de la « loi de crainte » à la « loi d'amour »

Nous nous allons arrêter ici sur deux aspects de la théorie qu'Enfantin élabore sur le rôle des femmes au sein des sociétés industrielles. D'une part, le rapport des femmes à la *loi* et, d'autre part, leur manière de pratiquer et de comprendre la *liberté* constituent les deux axes autour desquelles tourne la réflexion enfantinienne sur l'action civilisatrice des femmes. Ces deux éléments – les rapports des femmes à la loi et leurs pratiques de libertés – seront ensuite directement liés par les saint-simoniens à l'élaboration d'une nouvelle idée de « direction » des conduites et des esprits, qui les amener à travailler sur les formes et les finalités d'un pouvoir *spirituel moderne*.

À partir de 1831 notamment, Enfantin relie la question du dépassement de la guerre non pas une nouvelle forme *contrat* social, mais à ce qu'il considère comme la *transformation historique de l'idée même de loi*. Et si les femmes peuvent d'après lui remplir une fonction civilisatrice, c'est en raison de l'*idée moderne de loi* qui les dirige. Plus précisément, selon Enfantin les femmes viennent à manifester une autre *attente à l'égard de la loi*, que ce soit en raison des propriétés essentielles qu'il attribue aux femmes (comme la douceur ou la tendresse), ou en raison de leur position marginale dans la société militaire, ou encore en raison des souffrances qu'elles endurent au sein de la vie collective en percevant mieux que les hommes les désordres de celles-ci. Elles rendent visible et dicible une autre *idée* de loi, qui n'est

plus la « loi de crainte » s'imposant par la force sur les conduites, mais la « loi d'amour » qui peut et doit être comprise et aimée par ceux et celles dont elle structure les actions⁷⁶. Comme nous allons le voir, c'est une telle disposition à l'égard de la loi qui les rapproche au pouvoir spirituel qu'Enfantin imagine devoir caractériser la société moderne.

La « loi de crainte » était propre, selon la reconstruction enfantinienne et déjà saint-simonienne, à la société militaire-feudale, dans laquelle un pouvoir réglait, par le truchement de la force, des activités très *peu différenciées* les unes des autres. La *crainte* par laquelle une telle loi s'imposait était ainsi le seul *ancrage* de celle-ci au sein des conduites, qui restaient pour le reste « enrégimentées » – ce qui vaut ici comme le contraire d'« organisées » – à savoir figées dans une configuration sociale ne les *exprimant* pas, mais les forçant dans des formes qui s'imposaient sur elles de l'*extérieur*. Ainsi, si une telle loi faisait ressentir, dans la crainte par laquelle elle se présentait, la nécessité propre à une organisation sociale dépassant les individus, elle était aussi une loi toujours en échec. Telle qu'elle se présente, en effet, la loi de crainte n'a pas de véritable contact avec les pratiques et les conduites sur lesquelles elle s'impose : elle est ainsi *éprouvée* (mais non pas *comprise*) seulement dans les moments de *décrochage* entre la loi et ce qu'elle devrait régler, dans la résistance à la loi ou dans les manières dont celle-ci s'impose par la force.

Lorsque, à compter de l'âge des Communs, la société militaire commence à changer et celle industrielle-pacifique à se façonner, la *différenciation* plus poussée des activités – qui ne sont plus coordonnées à la guerre mais qui commencent à devenir des métiers de production et d'échange – commence à préparer une *autre expérience* de la loi et de la « direction » des conduites. Cette loi, la « loi d'amour », est une loi capable d'*exprimer* cette pluralité d'activités dans ce qu'elles ont de spécifique et dans leur coordination réciproque au sein de la vie collective. Pour les saint-simoniens, seulement par une telle loi, et par l'expérience de l'organisation sociale qu'elle rend possible, on accèderait alors à une *existence véritablement sociale*, dans laquelle la loi collective est comprise et aimée comme telle. Cette loi saurait aussi donner une forme à des rapports de gouvernement dans lesquels les hommes ne sont plus *commandés comme des soldats* combattant pour leur peuple contre d'autres peuples, mais dans lesquels ils sont plutôt *dirigés* comme des *travailleurs*

⁷⁶ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

accomplissant leurs fonctions, pour que le monde matériel puisse être transformé, de façon coordonnée aux autres sociétés, pour le bonheur et la richesse de tous.

C'est le rapport présumé privilégié des femmes à cette autre loi qui est ainsi placé par Enfantin au centre de sa réflexion sur l'accomplissement de la société industrielle. Le plein développement de l'organisation industrielle demande en effet que les femmes, dans les fonctions qu'elles pourront remplir, puissent reconnaître et manifester une loi capable d'être *aimée* et *comprise*, une loi sachant exprimer, et non pas enrégimenter, les activités plurielles de la vie sociale.

Le caractère spécifique d'une telle expérience de la loi, ainsi que son rapport avec les actions et les pratiques des femmes, amènent Enfantin à essayer une redéfinition non pas seulement des *représentations* encore courantes de la loi, mais aussi de celles qui pesaient sur les femmes, représentées comme mères ou prostituées, filles de Marie ou d'Ève. Pour mobiliser une autre idée de loi, pour faire place à d'autres manières de regarder aux femmes, Enfantin vient ainsi à engager un conflit non pas seulement avec ses contemporains, mais aussi avec l'horizon symbolique de la tradition juive et chrétienne.

On peut donner ici un exemple significatif de ce travail de transformation des images, des représentations, des mots mêmes, par lequel Enfantin explorait, dans les possibilités de ces transformations et dans les résistances qui s'y opposaient, le *changement* en cours des croyances sociales. Dans une lettre à Charles Duveyrier datée août 1829, Enfantin se propose ainsi de retravailler le sens de ce qu'il qualifie dans ce texte comme étant « le premier fait social »⁷⁷. Ce premier fait social, c'est pour Enfantin le « péché originel » où, dans et par l'*infraction*, le rapport des hommes à la loi s'est amorcé et révélé. Si, pour cette raison, un tel fait a pu avoir une place centrale à la fois pour les juifs et pour les chrétiens, il s'agit maintenant pour Enfantin de « résoudre autrement que les chrétiens et les juifs, le péché originel »⁷⁸, à savoir d'en renverser le sens traditionnel : « là où Moïse et Jésus lui-même ont montré *une chute*, nous devons faire voir le PROGRÈS »⁷⁹. De quel progrès s'agirait-il pour Enfantin ? Si le geste d'Ève est le premier *fait social*, ainsi qu'une

⁷⁷ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

⁷⁸ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53.

⁷⁹ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

avancée pour l'humanité, c'est qu'elle ne désobéit pas *génériquement à la loi*, mais à la « loi de la crainte »⁸⁰, en manifestant aussi à la fois l'absence et la nécessité d'une *autre* loi. Son infraction représente pour Enfantin le moment dans lequel la loi est reconnue comme telle et dans lequel la possibilité s'ouvre d'une *autre loi*, une loi aimée, comprise, et non pas imposée par la force. Ainsi, pour Enfantin, la figure de Marie, la femme qui « a conçu la loi d'amour, mystérieuse prophétie de l'ordre social futur », ne doit pas être située à l'*opposé* de celle d'Ève, parce que, au contraire, elle révèle le sens et la portée de l'acte d'infraction qu'Ève avait commis. Marie viendrait alors « venger Ève des mépris que sa désobéissance à la loi de crainte lui avait attirés »⁸¹, en révélant quel type de loi était *préparée* et *attendue* déjà par le geste de celle-ci.

Ce qu'intéresse notamment à Enfantin de montrer par un tel déplacement symbolique, c'est que cette autre expérience de la loi, une loi *immanente* qui structure les conduites et les relie à d'autres actions et à leur milieu, s'accompagne aussi à une *autre expérience de la liberté*, qui n'est ni *résistance* à une loi non comprise, ni l'effort de se *soustraire* à celle-ci, et qui n'est pas non plus l'égoïsme égaré des individus de l'âge critique postrévolutionnaire. Si Ève a été décrite comme la figure du *péché de liberté*, c'est que son geste a été lu et compris par les hommes des époques militaires qui, dans un acte cherchant la liberté dans et par la connaissance, ne voyaient que la réaction à une loi qui voulait obéissance et non pas compréhension ni savoir⁸².

Ainsi, au sein des changements de la société industrielle, Enfantin assigne aux femmes non seulement la possibilité de faire valoir une autre attente à l'égard de la loi, mais aussi de la liberté. Il voit chez elles des individus capables de s'opposer à la loi de crainte non pas pour *renier toute loi* – en restant ainsi encore pris par la dynamique d'une loi qui fonctionne à la répression et à la résistance – mais pour

⁸⁰ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

⁸¹ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

⁸² Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54.

rechercher une autre loi et une autre autorité qui soit « aimante et aimée »⁸³. C'est alors dans cette perspective qu'Enfantin écrit les mots suivants :

« je livre aux femmes cet héritage de LIBERTÉ. Je sais quelle a été jusqu'à ce jour la puissance destructive de ce mot de LIBERTÉ, jeté au milieu d'esclaves enchaînés et bâillonnés ; mais grâce à DIEU, les esclaves ici, ce sont des femmes, et ce n'est point par le désordre et la brutalité qu'elles triomphent »⁸⁴

Les femmes, notamment dès lors qu'elles s'affranchissent dans et par le saint-simonisme, peuvent ainsi témoigner d'un autre usage de la liberté, d'une « sainte liberté ». Il s'agit pour Enfantin d'une liberté qui se réalise sans s'opposer à la loi, et qui se fait au contraire dans le rapport à celle-ci, si la loi est telle qu'on puisse la reconnaître capable de régler de l'intérieur les actions. C'est en usant d'une telle liberté non « destructive » que les femmes pourront remplir pour Enfantin une fonction principalement « religieuse », en rappelant aux hommes et à la société entière le « but » à atteindre – la paix propre à la nouvelle organisation industrielle – et en leur « révélant l'avenir », qui est celui d'une organisation sociale orientée par une loi d'amour qui peut être comprise et acceptée par des individus⁸⁵. La liberté des femmes devient alors notamment significative pour cette raison aussi, en tant que manifestation d'une autre pratique et d'un autre sens de la liberté elle-même, dépassant les conceptions égoïstes et oppositives de l'âge critique.

⁸³ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 174.

⁸⁴ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 82.

⁸⁵ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 54. Selon le langage saint-simonien, la femme serait ainsi l'« être sympathique à priori »⁸⁵, capable de reconnaître et d'indiquer les finalités de la vie sociale qui président à toute action sociale et auxquelles toute fonction est coordonnée. Pour cette raison, elle est « plus puissante que l'homme (...) religieusement ». Celui-ci, au contraire, dans l'image complémentaire des rapports entre les sexes élaborée par Enfantin, sera l'« être sympathique à posteriori » à savoir celui qui, une fois le but posé, conçoit et dirige « les moyens pour l'atteindre », et qui, une fois l'avenir indiqué, cherche à « exécuter le mouvement social qui doit le réaliser ». C'est ainsi que la partition des champs d'action et les hiérarchies qui les structurent sont faites : si les femmes sont plus « puissantes » *religieusement*, les hommes le seront *politiquement*. Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 48 ; p. 54.

Ce rapport entre *liberté et loi* – d’une liberté qui ne nie pas la loi, et d’une loi qui ne nie pas la liberté – rend aussi possible pour Enfantin et ces disciples d’imaginer, et de chercher à pratiquer, des formes nouvelles de *direction* (ou de « gouvernement ») et d’autorité, capables d’*orienter* les conduites des hommes en saisissant la loi *immanente* qui les structure et en exprime le *sens*. Comme nous allons le voir, pour Enfantin cette fonction de *direction* ne pourra qu’être remplie par un couple, dans lequel la femme rappellera toujours la nécessité d’une autorité non despotique, c’est-à-dire d’une autorité *pratique* – mais aussi *intellectuelle* – qui n’oublie pas le lien désormais irréductible entre la loi et la liberté des individus. Le saint-simonien Charles Lemonnier écrira à ce propos que

« aujourd’hui par la violence on ne peut plus commander aux hommes, les hommes ne *veulent plus d’autorité imposée* ; avant d’obéir, ils veulent *aimer et comprendre*. Or, qui mieux que la femme sait se faire obéir par douceur et persuasion ? (...) la *femme peut donc gouverner, car, dans l’avenir, gouverner c’est se faire aimer et comprendre* »⁸⁶.

Ainsi, c’est le rapport privilégié des femmes à la loi d’amour, et notamment leur capacité de *se faire* comprendre et aimer – de *faire aimer* ce qu’elles ont *vu* et *compris* – qui amène Enfantin à envisager leur participation à une nouvelle fonction de direction capable de s’adresser à des *individus*⁸⁷, et dans laquelle, comme nous allons le voir, une fonction religieuse s’associe intrinsèquement à une fonction politique.

Comme nous allons le voir, c’est en rapport à une telle fonction – remplie par le couple du Prêtre et de la Prêtresse, par le Père et la Mère – que la question de la liberté des femmes dans son inscription problématique au sein de la société moderne sera reprise et transformée par les saint-simoniennes. D’abord, elles montreront dans leurs écrits que l’idée de liberté qui les oriente et les appelle est loin d’être *acquise* et d’aller de soi. Au contraire des images enfantiniennes, si pour ces femmes la liberté est un objet de pensée et d’expérience, ce n’est pas parce

⁸⁶ Charles Lemonnier, *L’avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L’école saint-simonienne et la femme*, cit., p.130.

⁸⁷ Cf. Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L’école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 163.

qu'elles disposent du sens moderne de la liberté et de la loi, mais justement parce qu'un tel sens se dérobe à leurs regards et leur échappe en partie. Ainsi, l'articulation du sens de leur liberté sera plutôt le *résultat* – souvent incertain – d'expériences, d'échecs et de découvertes auxquels ces femmes s'exposent lorsqu'elles commencent à vivre autrement les rapports familiaux ou les pratiques sexuelles, ou à accéder à la vie politique et intellectuelle.

Les saint-simoniennes de la *Femme libre* rechercheront ainsi des pratiques spécifiques dans lesquelles une *mesure* nouvelle est élaborée entre elles pour donner une forme à leur liberté et une nécessité aux attentes, aux désirs et aux buts dans lesquels elles s'exprime. C'est en réfléchissant sur de telles pratiques et sur les manières dont une telle mesure peut être élaborée et manifester une nécessité pratique et intellectuelle pour elles, que ces saint-simoniennes parviendront ensuite à mettre en question la forme de l'autorité spirituelle attribuée au Père et à la Mère, au Prêtre et à la Prêtresse, par les saint-simoniens.

2.3. « Pratiquer la politique religieusement »⁸⁸

Le couple politico-religieux du *Prêtre* et de la *Prêtresse*, auquel Enfantin attribue la fonction sociale la plus importante pour l'accomplissement de la société industrielle, devient progressivement le lieu d'élaboration et de problématisation de l'idée l'autorité spirituelle dans ses rapports au savoir et à la politique. Comme nous allons le voir, la discussion sur la fonction et l'organisation de ce couple sera en effet à l'origine à la fois de la division de l'école saint-simonienne – lorsque en 1831 nombreux saint-simoniens, dont Bazard, l'autre Père de la Famille, prendront les distances d'Enfantin – et de la nécessité pour certaines saint-simoniennes d'élaborer une autre idée de la transformation sociale et du rôle des femmes dans celle-ci.

Afin de comprendre la fonction que le couple du Prêtre et de la Prêtresse vient remplir au sein de la société industrielle selon la perspective enfantinienne, on partira d'un court texte signé par le saint-simonien Charles Lemonnier et intitulé *Avenir de la femme*, avenir qui est aussi en même temps celui de la société

⁸⁸ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 173.

industrielle. L'essai de Lemonnier part en effet d'un constat : dans une telle société fait encore défaut ce que l'« observation » des « temps historiques » nous permet de reconnaître dans d'autres époques, à savoir, la présence d'« institutions religieuses et politiques » s'occupant de « mettre en harmonie » les fait individuels et généraux, d'indiquer le « but » collectif et l'« œuvre sociale » vers lesquels sont orientées les actions de tous les individus⁸⁹. Ainsi, l'époque dans laquelle Lemonnier écrit reste encore à bien des égards pour lui une époque critique, dans laquelle

« l'absence d'une œuvre *commune aimée* de tous s'y fait partout sentir ; la multiplicité des intérêts particuliers empêche alors qu'il existe un intérêt général qui soit en même temps l'intérêt de tous et de chacun. L'unité qui ne se retrouve plus dans le *but* disparaît aussi dans les *efforts* »⁹⁰

L'impossibilité de reconnaître et d'*aimer* un *but* commun laisse ainsi la vie collective dans la *fragmentation des actions*, qui, dans la dispersion des croyances morales, ne peuvent plus envisager une « œuvre commune aimée de tous », mais seulement des intérêts personnels et multiples. Comme nous allons le voir, la présence du langage des *sentiments* (l'œuvre commune a à être *aimée* par tous) est révélatrice du manque que ces auteurs perçoivent dans la société française postrévolutionnaire. Ce manque naît de la difficulté d'organiser un *ordre social* – avec ses finalités, ses idées partagées, ses orientations – qui soient à l' hauteur du *principe de liberté* de conscience (lié, pour Saint-Simon, à la Réforme et aux Lumières) et de la *liberté politique* (qui, avec la contestation des privilèges de naissance s'est imposée par la Révolution). Il s'agit d'une « époque en effet où le principe social ancien ne vaut plus rien, sans qu'un principe nouveau ait été encore produit »⁹¹, une époque où les « idées morales communes » ne sont pas organisées ni reconnues. Dans et par la contestation des dogmes et des pratiques de culte de la religion catholique, dans le bouleversement de l'ordre social et politique de

⁸⁹ Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 123.

⁹⁰ Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par M. T. Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p.123, moi qui souligne.

⁹¹ Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 124.

L'Ancien Régime, un vide se creuse dans les individus qui agissent dans une telle société. Comme l'écrira la saint-simonienne Jeanne Deroin, dans la profession de foi qu'elle adresse aux saint-simoniens :

« Le sol tremble sous nos pas; tout chancelle, tout s'écroule autour de nous ; toutes les institutions religieuses et politiques ressemblent à des vieux édifices minés par la base. Nous sommes dans un siècle de Lumières et l'obscurité règne; tout est désordre et confusion, chacun marche à tâtons et se demande avec anxiété, où sommes-nous ? où allons-nous ? »⁹²

Le vide qui s'ouvre dans les sujets, qui corrode le sens de leurs actions individuelles, et sape à la base toute action collective, en les laissant dans la dispersion des « efforts », ne peut pas être comblé par une simple connaissance, par une théorie. Il faut que l'œuvre commune, les finalités nouvelles, soient « aimées ». Elles doivent être des véritables croyances pratiques, au sens fort de croyances qui ne peuvent pas se détacher des *pratiques* et des actions, au sens de croyances qui sont avant tout des *dispositions*. Non pas des idées construites par la théorie et qui seraient ensuite à *appliquer* – comme les saint-simoniens rétorquent aux métaphysiciens et légistes révolutionnaires – mais des *orientations* dans l'action.

Si, selon les saint-simoniens, la religion a été pendant longtemps le lieu dans lequel ces dispositions se formaient, ce qui semble alors s'effacer dans une telle société, ce qui n'est plus perçu ni compris c'est alors ce niveau d'expérience que les saint-simoniens qualifient de « religieux », même au sens étymologique de *relier* :

« le fait primitif, essentiel de toute religion, c'est la production d'une *conception* qui établisse un *lien* entre l'homme et ce qui l'entoure. Unir l'homme à ce qui n'est pas lui, c'est là l'objet de toute religion, comme l'indique l'étymologie même du mot »⁹³.

⁹² Jeanne Deroin, profession de foi; lettre autographe, Bibliothèque de l'Arsenal, Fonds Enfantin, 7608. Cf. *De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe*, publiées par Michèle Riot-Sarcey, Paris, Côte-Femmes, 1992, p.116.

⁹³ Abel Transon, « Aux élèves de l'École Polytechnique. De la religion saint-simonienne. Premier Discours. La religion », *L'Organisateur. Journal de la doctrine de Saint-Simon*, t. 1, n. 48, 16 juillet 1830, p. 2. Cf. Loïc Rignol, « Le saint-simonisme et la théorie du croisement : science

Ainsi, par les idées qu'elle organise et transmet, en les inscrivant dans les dispositions à l'action, la religion *transformait* et *élevait* l'expérience individuelle ou interindividuelle, en la reliant à un *horizon pratique et mental* qui la dépasse. Les saint-simoniens indiqueront souvent cet horizon comme « social ». Ils pourront ainsi affirmer que « la religion est le véritable lien social »⁹⁴, qu'elle est la commune manière de penser, l'ensemble d'idées et de croyances morales partagées, qui rend possible un *agir collectif*. Ils pourront ainsi également qualifier de « religieuses » les actions, les relations, les institutions capables de reconnaître ce niveau de réalité et de contribuer à sa vie, à son organisation et à son articulation.

La question se pose alors de savoir si l'égarement postrévolutionnaire des individus, si leur difficulté à relier la pensée et l'action (l'esprit et la chair, la science et l'industrie), n'appelle pas une *nouvelle religion*. Jeanne Deroin, dont on vient de rappeler la profession de foi, mais aussi nombreux saint-simoniens et saint-simoniennes, témoignent dans leurs écrits d'avoir trouvé dans le saint-simonisme ce qui leur permettait de combler les vides qui le rongeaient, de retrouver la foi dans leurs actions et dans leur inscription dans une « œuvre commune ». Le problème devient alors de savoir, notamment pour les saint-simoniennes dont nous allons suivre les traces, si ce qu'elles ont pu trouver dans le saint-simonisme était alors une nouvelle religion et quelle forme pouvait y prendre à la fois le rapport au savoir et à la pratique politique.

La saint-simonienne Suzanne Voilquin, par exemple, dans son livre autobiographique – *Souvenirs d'une fille du peuple* – nous commence par raconter son progressif détachement de la religion catholique, motivé aussi par les dures épreuves qu'elle avait enduré dans les désordres de la société postrévolutionnaire

des races et politique religieuse au XIX^e siècle » in P. Musso (sous la direction de), *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 278-279.

⁹⁴ Eugène Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique*, 1829, suivies de *L'Éducation du genre humain* de Lessing, traduit de l'allemand, Paris, au bureau de l'*Organisateur*, 1831, p. 12. Le saint-simonien Desessart écrira que « la religion est le lien moral » – Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 173. Cf. Loïc Rignol, « Le saint-simonisme et la théorie du croisement : science des races et politique religieuse au XIX^e siècle » in P. Musso (sous la direction de), *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 279.

face auxquelles le christianisme la laissait démunie et prisonnière de dogme que sa conscience ne parvenait plus à admettre. Elle nous livre ainsi ce récit :

« Une fois le libre examen admis par une conscience droite, animée surtout du saint amour de la vérité, on va vite et loin dans l'incrédulité de semblables dogmes ! Vivant d'une vie intime et mystérieuse, due à la nécessité de cacher mes douleurs passées et présents, je restais, jusqu'à l'éclatante diffusion des idées saint-simoniennes dans cet état où le cœur aride et désolé se demande : quel est donc le but de la vie ? »⁹⁵

Nous allons ainsi suivre la manière dont Suzanne Voilquin (qui deviendra directrice de la *Femme libre*), ainsi que d'autres rédactrices du périodique, travailleront sur le type de transformation expérientielle, sur le genre de requalification existentielle qu'elles ont vécue dans et par le saint-simonisme. Nous allons notamment chercher à comprendre de quelle manière, l'introduction d'un langage religieux se faisait pour elles à l'épreuve de leurs pratiques politiques dans lesquelles leur recherche d'une mesure et d'une orientation commune ne pouvait pas se faire au détriment de leur liberté de parole et de pensée. Même, comme nous allons le voir, la recherche d'une expérience religieuse d'élaboration d'une « pensée sociale » pourra se faire pour elles seulement en passant par une pratique de pensée à la fois commune et libre.

Si l'on revient en effet au texte de Lemonnier que nous avons cité au début – *L'Avenir de la femme* –, nous pouvons reconnaître une articulation de la problématique autour de laquelle les saint-simoniennes aussi tourneront. Selon Lemonnier, la tâche qui se présente à ceux et à celles qui envisagent le dépassement de l'âge critique par l'articulation d'une « œuvre commune aimée de tous », est celle de comprendre comment rendre visible ce niveau d'expérience et articuler la forme religieuse des rapports, des actions et des institutions au sein de sociétés *modernes*.

C'est un tel caractère moderne qui rend d'après lui une telle reconnaissance et une telle articulation bien plus difficiles qu'auparavant. Il s'agit en effet d'après Lemonnier, de comprendre comment, dans quelles fonctions et par quelles pratiques on saura rendre à nouveau visible *l'horizon social* – à la fois dans son

⁹⁵ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 108.

irréductibilité aux intérêts individuels et dans la nouvelle organisation qui le caractérise – sans pour autant *écraser* les individus sous le poids de la société et de ses normes. L'invisibilité du social, ainsi que la crainte d'une oppression des individus par la société – crainte d'où naissait selon Lemonnier l'hostilité envers le saint-simonisme – sont ainsi d'après lui les deux visages de la même médaille, le produit combiné d'un même *aveuglement* propre à l'âge critique. Ce que le saint-simonisme doit pouvoir dire et montrer, c'est alors la nécessité de dépasser une telle opposition entre l'individu et la société, en montrant que « il n'y a rien de plus individuel de ce qui est social, ni rien de plus social de ce qui est individuel »⁹⁶.

Au cœur de l'individu, de ce qu'il cherche et désire, des actions qu'il mène, des rôles qu'il remplit, il y a un ordre social qui le dépasse et qui lui permet d'être l'individu qu'il est. En même temps, cet ordre social, qui est dans ce cas l'ordre moderne et industriel, c'est un ordre qui n'écrase pas les individus, qui ne dépouille pas « les hommes de leur *virtualité propre et originale* pour les jeter tous au même moule »⁹⁷, mais qui, au contraire, leur permet de se penser et d'agir comme tels. Les transformations historiques de la société, qui affectent ses institutions, mais aussi et surtout ses idées et ses croyances, c'est-à-dire sa *religion*, permettent une liberté et une valorisation des individus impossible auparavant. Notamment, la convergence de transformations religieuses (introduites par le premier christianisme s'attaquant aux droits de *naissance* et ensuite par la Réforme, valorisant le principe de la *conscience* individuelle), et des transformations de l'organisation des activités sociales (caractérisée par une division du travail croissante) rendent possible une vie sociale nouvelle. Dans celle-ci, l'action collective n'est pas l'accomplissement par tous de la même action, mais la pratique de fonctions *différentes* et néanmoins orientées par le *même but*, et qui doivent surtout être remplies par ceux qui ont non pas seulement les « capacités », mais aussi la « *vocation* », pour le faire⁹⁸.

La compréhension de nouvelle organisation sociale, valorisant la liberté individuelle tout en restant une société qui cherche à être une totalité agissante,

⁹⁶ Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 129.

⁹⁷ Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 125, c'est moi qui souligne.

⁹⁸ Prosper Enfantin, *À tous, moi père de la famille nouvelle*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 88.

c'est alors le défi qui se présente à la fois à un savoir permettant d'expliquer les caractéristiques propres de l'ordre social moderne et de ses transformations historiques. Une telle société constitue aussi un défi aux fonctions et institutions sociales « religieuses » appelée à organiser les *croyances morales* modernes, à indiquer les *buts* communs des actions collectives, à *faire aimer* aux individus l'ordre moderne en cours de formation, en donnant ainsi un sens à l'agir de chacun dans son inscription énigmatique au sein d'une collectivité d'action

Cette difficulté s'éprouve notamment pour les saint-simoniens dans le champ *politique* , qui reste emprisonné, comme nous l'avons vu, dans les constructions abstraites des *légistes* et des *métaphysiciens* , incapables de reconnaître l'horizon pratique et mental de la vie sociale, et de comprendre ainsi la nécessité d'enraciner l'action politique et l'élaboration juridique dans un travail d'articulation des finalités, des idées morales et des pratiques qui constituent une telle vie. Sans la reconnaissance, intellectuelle et pratique, de ce niveau de l'existence humaine, non pas seulement la politique perd sa *prise* sur la réalité qu'elle doit orienter, mais, en ne voyant que des individus avec leurs volontés subjectives, elle ne sait exprimer rien d'autre que des *intérêts particuliers* différemment agrégés. C'est à ce moment que, d'après les saint-simoniens, la politique se *décroche* de la *religion* . C'est à ce moment qu'elle *clôt* toutes les expériences par lesquelles les individus peuvent se reconnaître *liés* à ce qui les « entoure », faire l'épreuve d'un ordre pratique et mentale qui se façonne dans leur vie ensemble, et *agir collectivement* sur le « nous » qu'ils sont et qu'ils veulent être.

Le saint-simonien Desassart conclura ainsi lapidairement que « depuis que le nom de Dieu n'entre plus dans la politique, il y a des intrigans qui exploitent l'action gouvernementale uniquement à leur profit »⁹⁹. En suivant cette perspective, il exprime ainsi la nécessité de trouver dans l'ordre moderne des formes d'action et des institutions permettant de « pratiquer la politique *religieusement* »¹⁰⁰, d'ouvrir à nouveau l'action politique à l'expérience de finalités *irréductibles* aux individus et à leurs relations personnelles, et toutefois *immanentes* à la vie collective des hommes. Ces finalités d'ailleurs ne sont pas non plus

⁹⁹ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 173.

¹⁰⁰ Perret Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 173.

réductibles à des *intérêts* nationaux qui déplaceraient seulement, pour les saint-simoniens, l'égoïsme individuel au niveau de la patrie. Sans relever d'un ordre divin transcendant, ces finalités (telles que le savoir, la paix, l'amélioration de les conditions matérielles, intellectuelles et morales de la classe la plus pauvre), notamment dans la mesure où elles sont des finalités morales¹⁰¹, ouvrent la société particulière elle-même sur un horizon qui ne peut pas être conçu à partir de l'idée d'intérêts particuliers, ni des individus ni du groupe¹⁰². C'est une telle idée qui fait le caractère spécifique du saint-simonisme et du défi qu'il lance à la pensée politique moderne.

2.4. « *Aujourd'hui une religion n'est possible qu'à la condition d'être une politique* »¹⁰³

Le saint-simonien Émile Barrault suit la même ligne de raisonnement que nous venons d'analyser. Il écrira en effet que dans la société industrielle « la politique ne sera grande et salubre qu'à condition d'être une religion »¹⁰⁴ qu'à condition de savoir s'inscrire dans l'horizon mental et pratique qui constitue la vie des sociétés. Il reprend ainsi la perspective énoncée aussi dans *l'Exposition de la Doctrine*, dans laquelle on affirme que la politique devra non pas simplement articuler le « but d'activité de la société » pour déterminer les « efforts nécessaires pour l'atteindre [et] la direction à donner à ces efforts »¹⁰⁵, mais aussi former les individus pour qu'ils puissent les aimer et agir ensemble pour les atteindre.

Ce qui rend toutefois le texte de Barrault important pour notre parcours, c'est qu'il y affirme que, s'il est vrai que les sociétés modernes doivent apprendre à pratiquer la politique religieusement, il est nécessaire aussi de renverser le raisonnement et de conclure que « aujourd'hui une religion n'est possible qu'à la

¹⁰¹ Cf. *supra*, 7.1.3.

¹⁰² Antoine Picon, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 75.

¹⁰³ Émile Barrault, « Unité de la Religion et de la Politique », *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications*, t. 1, Paris aux bureaux du *Globe*, 1832, p. 323, moi qui souligne.

¹⁰⁴ Émile Barrault, « Unité de la Religion et de la Politique », *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications*, t. 1, Paris aux bureaux du *Globe*, 1832, p. 323. Cf. Loïc Rignol, *Les saint-simoniens et la théorie du croisement*, cit., pp. 279-281.

¹⁰⁵ Doctrine de Saint-Simon, Exposition. Deuxième année, Bureau de l'Organisateur, 1830, p. 117. Cf. aussi Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., pp. 59-60.

condition d'être une politique »¹⁰⁶. C'est un tel renversement qui doit être interrogé et qui constituera le noyau de réflexion des saint-simoniennes, dans leur quête d'une pensée et d'une politique à l' hauteur de leur expérience dans la vie moderne.

Dans la société moderne, la religion, comme unité et organisation des idées et des croyances morales qui constituent le lien social, n'est possible que comme *politique* : l'affirmation de Barrault doit pour l'instant demeurer dans l'énigme qu'elle nous pose quant à savoir quel genre de politique pourra ainsi être envisagée et quelles problématisation une telle détermination viendra soulever au sein du mouvement saint-simonien. Ce qu'on peut commencer à remarquer, c'est qu'une telle affirmation – « aujourd'hui une religion n'est possible *qu'à la condition d'être une politique* »¹⁰⁷ – semble signaler l'exigence que l'organisation des idées et des croyances, l'articulation des finalités collectives et l'orientation des conduites individuelles sur la base d'une telle organisation et articulation, trouve une forme propre à la société moderne, en passant par les pratiques politiques dont celle-ci est en quête.

La question devient alors celle de savoir comment *réintroduire* autrement en politique le « nom de Dieu », comment *pratiquer la politique religieusement*, et la *religion politiquement*, au sein de la nouvelle société où les individus doivent pouvoir comprendre et aimer les lois qui les orientent, mais dans laquelle leur vie collective semble encore demeurer pour eux dans l'absence d'intelligibilité et de praticabilité. Réintroduire un langage religieux dans la politique signifie ainsi pour les saint-simoniens pouvoir créer l'espace *mentale, linguistique* et *pratique* permettant d'élaborer et de reconnaître des relations, des formes d'action et des finalités qui se présentent aux individus comme étant plus qu'individuelles, « religieuses » et « sacrées », sociales, et qui se détachent ainsi du fond de conduites seulement individuelles dans lesquelles l'absence de toute nécessité et de toute orientation pratique est ressentie comme une impossibilité d'agir et de vivre¹⁰⁸.

Mais la condition posée par Barrault – pour qui une telle religion n'est possible dans la société moderne que comme une *politique* – soulève en même

¹⁰⁶ Émile Barrault, « Unité de la Religion et de la Politique », *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications*, t. 1, Paris aux bureaux du *Globe*, 1832, p. 323, moi qui souligne.

¹⁰⁷ Émile Barrault, « Unité de la Religion et de la Politique », *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications*, t. 1, Paris aux bureaux du *Globe*, 1832, p. 323, moi qui souligne.

¹⁰⁸ Cf. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou la Saint-simonienne en Égypte*, édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978. Cf *infra*, 7. 2..

temps pour les saint-simoniens la question de savoir de quelle manière les pratiques et les fonctions qu'ils associent à la religion peuvent se *reformuler* au sein de leur société. Il s'agit de comprendre de quelle manière ces pratiques et ces fonctions se rapportent au *savoir* de la physiologie sociale, mais aussi aux *pratiques politiques* par lesquelles au sein de la société – par exemple dans le cas des femmes ou des ouvriers – on articule les idées morales, les finalités collectives et on cherche à donner une forme aux actions visant une transformation de la vie sociale et de ses institutions. Autrement dit, s'impose à ce moment pour les saint-simoniens – dans les différences et les oppositions qui caractérisent le mouvement – la question de comprendre le sens et les formes d'un *pouvoir spirituel* agissant au sein de la société moderne.

L'idée qui va s'imposer au sein du saint-simonisme, et qui sera notamment portée par Enfantin, est celle d'un *pouvoir spirituel* réunissant en soi plusieurs fonctions. Ce pouvoir – qui devrait plutôt être conçu comme une *capacité spirituelle* – est assigné au couple du Prêtre et de la Prêtresse, du Père et de la Mère, posé au plus haut niveau de la hiérarchie saint-simonienne, mais qui devrait être aussi au sommet de la hiérarchie des fonctions et des capacités caractérisant la société industrielle achevée. Les individus qui le composent sont choisis, pour les saint-simoniens, en raison de leur capacité non pas seulement de comprendre, mais aussi d'aimer au plus haut degré, les individus et la réalité sociale nouvelle¹⁰⁹. Si le Père a déjà un nom et une identité – il s'agit d'Enfantin lui-même, élu en 1829 par le Collège de la Famille *chef* de la Famille saint-simonienne avec Bazard, et ensuite resté le seul Père après le départ de Bazard en 1831 – la Mère est « appelée » et attendue, pour qu'elle puisse indiquer la nouvelle loi *morale* de la société industrielle.

Comme nous allons le voir mieux dans la suite, les fonctions attribuées au couple « religieux » du Père et de la Mère sont multiples. Le couple aurait une fonction *scientifique*, de connaissance de la société industrielle et de ses transformations. Toutefois, comme le remarque Georges Gurvitch¹¹⁰, à la

¹⁰⁹ Cf. aussi Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., pp. 76.

¹¹⁰ Claude Henri de Saint-Simon, *La physiologie sociale. Œuvres choisies*, Introduction et notes de Georges Gurvitch, Paris, Presses Universitaires de France, 1965. Gurvitch revient, dans son Introduction, sur le rapport entre savoir sociologique et pratique politique, en affirmant la nécessité d'une séparation nette entre les deux, la sociologie n'autorisant pas une application directe de la théorie dans la pratique ni la fondation d'un « idéal social projeté dans l'avenir »

différence de Saint-Simon, chez les saint-simoniens ce savoir s'associera de moins en moins à une pratique de *recherche* et d'observation, pour devenir assez rapidement une « doctrine » déjà établie et annoncée prophétiquement, et que les saint-simoniens devaient alors plutôt diffuser comme des *apôtres*. Le couple « religieux » est censé remplir aussi des fonctions plus directement liées à la *pratique* et à la politique : articuler et définir les normes et les finalités sociales modernes (notamment la paix, le savoir, l'amélioration de la condition de la classe la plus pauvre), déterminer la forme des institutions nouvelles, diriger les travaux pratiques (comme la construction de canaux et de réseaux de communication) considérés comme des « rites »¹¹¹. Enfin, le couple du Père et de la Mère était aussi appelé à reprendre plus directement les fonctions du clergé, en *consacrant*¹¹² les unions, les naissances et aussi éventuellement les morts des individus de la Famille et ensuite, à terme, du corps social entier. En raison de cette œuvre, qui *associe* ceux qui se pensent et qui agissent encore comme étant des individus séparés et désunis, le couple rend possible « la *préparation* ou la GÉNÉRATION de l'ordre social futur »¹¹³ et peut être considéré comme étant « religieux par excellence »¹¹⁴.

Ainsi, dans cette pluralité de fonctions associées, la direction des actions et la régulation des rapports semblaient pouvoir se fonder sur une asymétrie du couple religieux en rapport aux autres membres de la société et découlant de leur capacité supérieure de *sentir* et de comprendre (grâce à la « doctrine ») l'ordre moderne en gestation. C'est face à une telle idée, et à ses conséquences pratiques dans l'organisation de la Famille saint-simonienne, que les différences et les divergences entre les saint-simoniens viennent ainsi s'exprimer et se cristalliser, à la fois du côté des nombreux polytechniciens¹¹⁵, du côté des ouvriers¹¹⁶ et de celui des femmes.

(p. 5). Il attribue la conscience de cette séparation à Saint-Simon lui-même, ce que nous avons toutefois mis en question, notamment lorsque Saint-Simon traite des idées morales et du savoir censé les étudier.

¹¹¹ Cf. Musso, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 106-107.

¹¹² Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 80.

¹¹³ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 50.

¹¹⁴ Cf. Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 50-51.

¹¹⁵ Cf. aussi Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., pp. 109.

¹¹⁶ Cf. aussi Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., pp. 117.

En effet, les manières dont le langage religieux est invoqué, employé et transformé sont nombreuses chez les saint-simoniens. Elles se situent entre les deux extrêmes d'un usage associant structurellement religion et société – les relations « religieuses » sont dans ce sens des relations sociales comprises dans leur nature irréductibles aux individus, mais dont le sens est négociable par les individus à certaines conditions – jusqu'à l'établissement de *cultes* et de *dogmes* propres à l'« Église » saint-simonienne qui définissent aussi une clergé, et une autorité spirituelle pouvant diriger les conduites. Ces différents usages indiquent aussi une différente conception de la transformation des *pratiques et des institutions politiques*, ainsi que des *savoirs* appelés pour décrire et comprendre les formes « religieuses » des rapports et des fonctions sociales. Notamment, ils indiquent les manières différentes de concevoir le rapport entre la « doctrine » saint-simonienne (et ses dépositaires privilégiés) et les pratiques politiques visant ce type spécifique d'action qui consiste dans l'*articulation collective* des attentes éprouvées au sein de la vie sociale et dans l'élaboration de *finalités* devant orienter les institutions et les rapports.

En 1865, dans sa biographie, Suzanne Voilquin trouvera les mots pour reconnaître à la fois la force que ce langage religieux donnait aux pensées et aux actions des saint-simoniens, et l'étrangeté d'un tel usage :

« Avant de t'entraîner à ma suite dans ce voyage, il me faut, à notre époque de philosophie et de négation religieuse, te demander grâce pour les expressions un peu surannées dont je me suis servie (...) En m'entendant parler de tous ces jeunes hommes de 1830, tu as souris plus d'une fois aux mots d'apôtres, de missions apostoliques... sans doutes ces locutions ne sont plus de notre temps, mais alors elles étaient logiques. Saint-Simon avait nommé sa doctrine : *nouveau christianisme* »¹¹⁷.

En 1865, dit Suzanne Voilquin, le sens et les attentes qui s'accompagnaient à ces expressions ne peuvent plus être *entendus* ni discernés. Sa biographie est écrite aussi pour rendre visibles et audibles ces attentes et ce sens, par le récit des vicissitudes d'une existence confrontée au désarroi d'une société critique, et qui

¹¹⁷ Cf. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou la Saint-simonienne en Égypte*, édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978, p. 144.

retrouve ensuite le sens de la pensée et de l'action collective. Nous allons ainsi analyser dans la suite certains usages de ce langage religieux chez les saint-simoniennes, ainsi que les problématisations dont il a fait l'objet, notamment dans la transformation de l'idée de « Mère » et de « Femme-Messie » qui apparaît chez Suzanne Voilquin, Claire Demar et d'autres femmes liées à la revue *La femme libre*.

Nous allons ainsi suivre l'effort fait par ces femmes afin d'articuler le sens de ce *qui se disait* par ce langage religieux, d'en *calibrer* et d'en mesurer la portée et les conséquences dans leurs discours et dans leurs pratiques politiques. Ce faisant, en effet, comme nous allons le voir, elles opèrent une prise de distance importante par rapport au saint-simonisme enfantinien. Notamment, elles s'engagent dans la recherche d'une transformation politique qui soit davantage capable d'exprimer et de considérer les nouvelles pratiques *déjà à l'œuvre* dans la société, en réduisant ainsi le risque d'imaginer des institutions politiques trop *détachées* d'une telle vie, comme le saint-simonisme commençait au contraire à faire d'après elles. En réfléchissant sur l'importance qu'elles attribuent aussi à la *prise de parole individuelle* au sein de leurs pratiques politiques, elles parviendront à mettre en question la forme de l'autorité spirituelle attribuée au « Père » et à la « Mère » à qui les saint-simoniens semblaient confier l'entière responsabilité de déterminer les formes et le sens des institutions et des actions collectives.

2.5. La chair et l'esprit. Le problème d'une autorité spirituelle moderne

Afin de mieux comprendre le débat saint-simonien autour de l'autorité spirituelle du Prêtre et de la Prêtresse, il faut revenir sur la notation de Suzanne Voilquin qui, dans le passage que nous venons de citer, reliait la mobilisation saint-simonienne de mots et de concepts religieux au fait que Saint-Simon avait appelé sa doctrine *nouveau christianisme*. Pour Saint-Simon, et ensuite aussi pour Enfantin, il s'agissait de retrouver une continuité historique entre l'époque féodale et la société industrielle en reconnaissant un double rapport – au temporel et au spirituel – entre cette dernière et le christianisme.

D'une part, notamment Enfantin, reconnaissait que dans le christianisme il y avait « en germe »¹¹⁸, la société pacifique et industrielle, annoncé par ces hommes qui ont « prêché la fraternité, à l'esclave comme au maître », qui ont créé une « société » où étaient mis en cause les droits de naissance, et qui ont cherché de pacifier l'Europe en s'opposant au principe militaire de Rome et des barbares¹¹⁹. D'autre part, il s'agit de se comprendre comment – dans une société où les sciences de l'observation s'étaient développées et où l'organisation industrielle posait des problèmes spécifiques et nouveaux – on pouvait hériter de la fonction spirituelle d'organisation des croyances qui était auparavant assurée par le clergé chrétien, dans sa différence par rapport à un pouvoir temporel.

Comme nous venons de le voir, pour Enfantin une telle question s'était rapidement transformée dans celle de savoir comment retrouver, dans la transformation de contenus et des formes, une continuité entre le pouvoir spirituel du clergé et la fonction religieuse du Prêtre et de la Prêtresse saint-simoniens. Pour Enfantin en effet, ce sont leurs fonctions, orientées vers l'éducation, l'élaboration du sens des pratiques sociales et la consécration collective des rapports, qui motivent le choix du « nom » de *prêtre* et de *prêtresse*. Ce nom, en effet, constate-t-il, peut susciter des perplexités, des « légitimes antipathies »¹²⁰, lié, comme il est, à l'ordre social précédent, mais il doit être gardé, afin d'indiquer une certaine *continuité de la fonction*, même dans les changements que le saint-simonisme envisageait. En effet, il demande :

« quels sont les hommes, dans le monde *actuel*, qui ont mission officielle, reconnue, d'enseigner publiquement la MORALE ? Comment se nomment ceux qui consacrent (...) la *naissance*, le *mariage*, la *mort* (...) ? Et dans le *passé*, quels sont les hommes qui ont prêché à la fraternité (...) qui ont fondé une société où les droits de *naissance* n'étaient comptés pour rien, (...) [qui] pacifièrent, désarmèrent les barbares ? (...) Enfin, quel est le mot de notre

¹¹⁸ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53.

¹¹⁹ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 80.

¹²⁰ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 80.

langue qui est assez fort pour ne pas être écrasé par celui de ROI, si ce n'est le nom de PRÊTRE ? »¹²¹

Comme nous avons commencé à le voir, le christianisme envisagé par le saint-simonisme a toutefois à être *nouveau*. Si on en prolonge certains éléments, en raison du fait qu'ils étaient les germes de l'avenir, il doit pourtant être transformé structurellement, parce que, tel qu'il est, le christianisme ne peut pas être le lieu où est comprise et se façonne la nouvelle organisation sociale. Comprendre la raison que les saint-simoniens évoquaient pour expliquer la nécessité d'un tel dépassement, nous aide alors à saisir à la fois la *forme nouvelle* qu'il veulent attribuer à l'autorité spirituelle, et les résistances et les critiques de celles et de ceux qui en contestent l'effective nouveauté et la capacité de se situer à l'hauteur des pratiques sociales et politiques modernes.

La *rupture* représentée par la nature « moderne » du fait industriel¹²², c'est-à-dire par un système social qui s'organise *intégralement* – dans ses croyances, dans ses pratiques et ses institutions – autour de la finalité de la paix et de l'œuvre sociale d'une transformation du monde et de la nature par l'industrie, se mesure par Enfantin à partir de la transformation des rapports entre l'*esprit* et la *chair*. À la transformation de ces rapports, qui introduisent une césure insurmontable par rapport à l'*ancien christianisme*, s'associe aussi celle des relations entre la *science* et l'*industrie*, entre la *pensée* et l'*action*¹²³ – qui appelle une nouvelle configuration des rapports entre les hommes et les femmes.

Lorsque Enfantin et les autres saint-simoniens parlent de « chair », ils désignent en effet une pluralité d'éléments : les *sens*, les passions, les plaisirs du

¹²¹ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 80.

¹²² Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53 : « chaque régénération sociale, quoiqu'elle ne soit à la rigueur qu'une *transformation*, présente toujours en réalité une *création*, pour ainsi dire toute nouvelle ; et, réciproquement, que certains éléments de rétrogradation meurent à jamais. Ainsi l'industrie, comme pouvoir politique, est un *fait moderne*, en germe dans le *christianisme* et qui dans l'avenir fructifiera ».

¹²³ Cf. Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 82.

corps ; la *matière*¹²⁴ sur laquelle se dirige le travail industriel de transformation de la nature ; mais aussi l'*organisation pratique* d'une société – les institutions, les rapports sociaux, les circuits de circulation de l'argent, des produits, du savoir, des personnes. La question de la réorganisation de la société industrielle – et aussi du rôle des femmes dans son sein – ne peut pas être posée, pour eux, sans envisager une nouvelle régulation de ce niveau de l'expérience.

Cette nouvelle régulation constitue en effet pour les saint-simoniens le point de *rupture* par lequel la société moderne introduit, par rapport à ce qui était en *germe* dans le christianisme, une *nouveauté* et une transformation *structurelle* du système social. Cette césure – qui amenait Enfantin à parler de quelque chose de proche à une « création »¹²⁵ – se manifeste ainsi d'abord dans le dépassement du *primat de l'esprit* sur la chair qui caractérisait le christianisme. Un tel primat se présentait, d'après Enfantin, sous deux aspects majeurs. D'une part, le primat de l'esprit sur la chair se concrétise dans le fait que le christianisme se soit au fond borné à une transformation des âmes, des croyances et des conduites individuelles, au lieu d'envisager une transformation affectant l'*entière organisation sociale*, même dans ses institutions temporelles. D'autre part, ce primat se traduit, comme nous allons voir ensuite, dans un mépris de la chair et des sens, dans un réglage de ceux-ci qui leur impose des formes externes et inadaptées.

La première forme sous laquelle se manifeste le primat hiérarchique de l'esprit est alors celle d'un dépassement encore *partiel* des rapports de force et des lois imposées par la crainte. Le christianisme, par l'importance qu'il attribue à la loi d'amour et à la paix, commence à transformer les *représentations* et les *croyances*, et par conséquent aussi certaines pratiques, en amorçant une amélioration de la destinée des femmes et des esclaves. Toutefois, pour les saint-simoniens, il ne produit rien de plus qu'une « liberté spirituelle » qui s'installe à côté des « chaînes temporelles » sans les affecter véritablement¹²⁶. Si, comme toute religion, il travaille à façonner les dispositions d'action et à orienter les conduites, le christianisme

¹²⁴ Cf. Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 86.

¹²⁵ Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 53 : « chaque régénération sociale, quoiqu'elle ne soit à la rigueur qu'une *transformation*, présente toujours en réalité une *création*, pour ainsi dire toute nouvelle ».

¹²⁶ Cf. Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 128.

reste toutefois pris dans le gouffre qu'il a ouvert entre l'esprit et la chair, entre la cité de Dieu et la cité terrestre, et il se montre ainsi historiquement incapable de produire une réorganisation de la société entière.

Déjà Saint-Simon avait indiqué une telle insuffisance du christianisme, à laquelle il avait consacré son ouvrage *Le nouveau Christianisme* (1825). Dans ce texte, Saint-Simon part en effet du constat que « la première doctrine chrétienne n'a donné à la société qu'une *organisation partielle* et très incomplète » puisque « les droits de César sont restés indépendants »¹²⁷. Aux débuts du christianisme, le pouvoir spirituel – porteur de *finalités* qui dépassaient les égoïsmes des sociétés particulières, comme la paix ou l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre – introduit des idées nouvelles dans les sociétés européennes. Toutefois, il n'est pas en mesure d'influencer le pouvoir temporel qui continue ainsi à se fonder sur la force, sur la loi de crainte, sur les droits de naissance et l'héritage. Son action transformative se borne alors dans la plupart des cas aux *conduites individuelles* et aux relations interpersonnelles, ou à la « société » de l'Église – ne parvenant pas à régler les relations entre groupes sociaux (« masses ») ni à établir un « lien pour unir ensemble les maîtres et les esclaves », dans une nouvelle forme d'organisation sociale¹²⁸.

Ensuite, Saint-Simon propose un récit historique censé montrer les difficultés et les échecs que le pouvoir spirituel chrétien a éprouvés dans l'effort de contribuer à réorganiser la société, notamment lorsque le système social, se transformant structurellement à partir de l'âge des Communs, aurait pu assumer plus facilement les finalités portées par le christianisme. Dans son récit, Saint-Simon observe ainsi d'abord qu'au fil du temps, notamment lorsque l'Église accroît ses forces, le pouvoir spirituel chrétien parvient à *limiter* le pouvoir temporel, à influencer certaines pratiques et à faire reconnaître et aimer ces finalités nouvelles, en amorçant ainsi une première *réorganisation* de la société¹²⁹. Toutefois, il paie cette action – qui a des effets surtout sur le plan des conduites individuelles – par une captation dans la sphère d'influence du pouvoir *temporel* fondé sur la force. Ainsi, c'est à compter du XV^e siècle, et notamment du

¹²⁷ Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3187.

¹²⁸ Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3217.

¹²⁹ Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, pp. 3202 suivantes.

pontificat de Léon X, que d'après Saint-Simon « le pouvoir spirituel cesse de lutter avec le pouvoir temporel ; il ne s'identifie plus avec les dernières classes de la société (...) il ne s'efforce plus de superposer l'aristocratie des talents à celle de la naissance »¹³⁰.

De la sorte, l'inscription du pouvoir spirituel dans la société se fait au prix de son caractère spirituel, de la perte des *finalités* dont il était porteur. C'est à une telle chute que répond, d'après Saint-Simon, la Réforme de Luther. Celui-ci, toutefois, bien qu'il ait reconnu la nécessité de libérer le pouvoir spirituel de la prise du temporel, n'a pas su élaborer selon Saint-Simon la bonne solution :

« au lieu de prendre les mesures nécessaires pour accroître l'importance sociale de la religion chrétienne, il a fait rétrograder cette religion jusqu'à son point de départ ; il l'a replacée en *debors de l'organisation sociale* ; il a par conséquent reconnu que le pouvoir de César était celui dont tous les autres émanaient (...) par ces dispositions il a voué *les capacités pacifiques à rester éternellement dans la dépendance* des hommes à passions violentes et à capacité militaire »¹³¹.

En replaçant le pouvoir spirituel en *debors* de la société, Luther a voulu le soustraire à l'influence et à la dépendance du pouvoir temporel, mais ainsi il n'a pas relevé le véritable défi historique et social qui se présentait à son époque : le pouvoir spirituel devait rester *dans* la société – avec le principe de liberté de conscience que la réforme avait posé en altérant les croyances religieuses – et la *transformer en se transformant*¹³², pour continuer à y exister. Seulement en restant dans la société, en tant que pouvoir spirituel et non pas comme succédané et auxiliaire du pouvoir temporel, le christianisme pouvait développer sa puissance et conduire le pouvoir temporel à réorganiser ses institutions en leur donnant le *même but* général envisagé par le pouvoir spirituel, à savoir l'amélioration de la sort de la

¹³⁰ Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3197.

¹³¹ Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3209, moi qui souligne.

¹³² Cf. Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3186.

classe la plus pauvre¹³³, et en y faisant valoir l'idée religieuse de la *liberté de conscience*. Au contraire, Luther, en cherchant à restituer au pouvoir spirituel sa force spécifique par son éloignement de la société, a attribué à l'esprit le primat sur la chair, selon une tendance propre à l'histoire du christianisme. La réorganisation sociale et la transformation des finalités des institutions temporelles deviennent alors les buts qui caractérisent le *nouveau christianisme* visé par les saint-simoniens dans un dépassement de la hiérarchie entre l'esprit et la chair. On trouve ainsi une première signification de l'idée selon laquelle, au sein de la société moderne, la religion n'est possible *qu'à condition d'être une politique*. Il s'agit pour les saint-simoniens de relier l'élaboration et l'articulation des croyances morales aux actions et à leur organisation institutionnelle et pratique dans l'ordre moderne en formation.

Le *Nouveau christianisme* de Saint-Simon nous montre ainsi que le problème de savoir comment la société industrielle pouvait se donner une organisation politique et sociale conforme à ce qu'elle *était* et à ce qu'elle pouvait *devenir*, était tout d'abord pour les saint-simoniens le problème de saisir, d'articuler et de rendre praticables les *finalités* collectives propres à la société moderne. Les institutions politiques et les pratiques sociales étaient comme *aveuglées*, incapables de reconnaître et d'assumer les tendances qui travaillaient en profondeurs la vie collective. Il fallait alors porter les institutions les individus à *voir* et à *sentir* ces buts communs, pour que la vie collective, non plus en « contradiction » avec elle-même, pouvait dépasser ses déchirements, ses injustices et son désordre. C'est une telle mission que le christianisme ancien ne pouvait pas remplir. C'est une telle mission qui appelait, pour les saint-simoniens, un nouveau christianisme.

On peut ainsi comprendre plus clairement que la question devient alors celle de savoir comment ces *finalités* sociales peuvent être reconnues et articulées, dans quel genre de *pratiques* cela peut advenir, et si une autorité *spirituelle* peut prétendre de les indiquer et d'organiser les actions pour les atteindre. Nous avons déjà décrit la réponse qui s'imposera dans le saint-simonisme, notamment suite à l'action d'Enfantin. Le saint-simonisme, se présentant comme une *religion* nouvelle dans laquelle pouvaient trouver une place à la fois le savoir sur la société moderne et les pratiques politiques de transformation du monde social, engendrait une autorité

¹³³ Cf. Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 3208.

spirituelle première, qui est celle du couple du Prêtre et de la Prêtresse. À ce couple revient ainsi la tâche d'organiser les croyances morales, d'indiquer les finalités collectives, de les faire aimer par les individus pour que leurs conduites s'orientent vers l'œuvre commune de la vie collective.

Les rédactrices de la *Femme libre*, et d'autres qui, comme Claire Démar, étaient liées à la revue sans y avoir jamais publié, résisteront à une telle réponse au problème de l'autorité spirituelle moderne. Certaines de façon immédiate, d'autres après un long travail de problématisation, elles parviendront enfin à contester la fonction de la Mère, et à rejeter l'idée d'une autorité pouvant venir pour leur dicter la loi morale nouvelle. Est-ce qu'elles refuseront ainsi par principe qu'un savoir puisse s'élaborer au sujet des transformations historiques de la vie collective et de ses normes ? Est-ce qu'elles banniront toute idée d'autorité spirituelle, toute expérience d'une nécessité mentale et pratique rencontrée dans leurs conduites et pensées ? Comme nous allons le voir, la réponse est négative pour les deux questions.

Si ces saint-simoniennes réagissent de façon critique à l'égard de l'autorité spirituelle de la Mère ou Femme-Messie, c'est qu'elles rejettent au fond la forme que celle-ci assume dans la théorie Infantiniennne. Il s'agit en effet d'une autorité religieuse, censée indiquer les finalités collectives et diriger les conduites, en vertu de la *doctrine* dont elle dispose et de ces capacités supérieures à *aimer* et comprendre l'ordre moderne. Cette doctrine et ces capacités lui rendent possible de prophétiser sur loi d'avenir du monde moderne, sans avoir à passer par les paroles de celles et de ceux qui agissent dans un tel monde et réfléchissent sur ce qui leur y arrive. Comme nous allons le voir, c'est à une telle forme d'expérience religieuse et d'autorité spirituelles que les saint-simoniennes de la *Femme libre* réagiront.

Elles feront ainsi émerger deux ordres de problèmes. D'abord, elles poseront le problème de savoir ce que le *savoir* qui porte sur la société et sur ses normes peut ou pas légitimer en termes d'asymétrie dans l'action. Est-ce qu'un tel savoir peut-il devenir le fondement d'une doctrine, accompagnée par ses dogmes et ses cultes, et légitimant certains et certaines à indiquer les finalités communes, à prescrire les transformations institutionnelles et les manières de les effectuer ? Comme nous avons commencé à le voir, il s'agit de comprendre si ce savoir, même dans la nécessité pratique de son surgissement au sein des sociétés modernes en quête de

leur ordre, peut justifier une autorité pratique, le passage immédiat de la position d'observateur à celle d'acteur donnant les orientations pratiques à suivre.

En mettant en cause une telle possibilité, les saint-simoniennes viendront ainsi ensuite à contester la *forme* même prise par l'autorité spirituelle introduite par Enfantin. Les chefs de la doctrine, le Père et la Mère apparaîtront ainsi à leurs yeux comme dépositaires d'une autorité *arbitraire*, et *auto-attribuée*, dans la mesure où cette autorité, qui se veut pratique, ne peut pas *par principe* se fonder sur le *savoir*, et dans la mesure où, *de fait*, elle ne se base pas non plus sur ce qui émerge dans les paroles de celles et ceux qu'elle voudrait diriger – le peuple et les femmes notamment. La nécessité des finalités et l'articulation des idées morales qu'une telle autorité voudrait introduire n'est pas mise à l'épreuve de ces paroles, ni acquise dans un travail collectif d'articulation dans lequel chacun pourrait s'exprimer.

C'est alors l'exclusion préalable de la libre expression de ceux et celles qui seront orientés par les finalités articulées par cette fonction religieuse, qui rend l'autorité que celle-ci exprime inadéquate, désajustée, par rapport à la modernité dont elle voudrait se situer. Bien que les saint-simoniens aient reconnu le principe de liberté individuelle comme centrale au sein d'une telle société, ils n'arrivent pas à porter l'autorité spirituelle qu'ils envisagent à l'hauteur d'un tel principe. C'est la raison pour laquelle une telle autorité engendrera des résistances, autant chez les ouvriers que chez les femmes. Par exemple Parent, ouvrier lui-même, en s'adressant aux saint-simoniens qui, après la Révolution de juillet, avez gagné une influence inattendue chez les ouvriers, leur écrit :

« Je crois qu'il conviendrait, dans la nouvelle organisation industrielle, de laisser les ouvriers dans un *état de liberté* tel qu'ils puissent vous dire tout ce qu'ils pensent, tout ce qu'ils souffrent, tout ce qu'ils espèrent, car eux aussi, ils sont *comme la femme*, ils ont bien de révélations à vous faire, et pour que vous puissiez les connaître et en profiter, il faut que votre main se fasse un peu moins sentir dans vos réunions, ou plutôt qu'ils aient des *réunions* où votre main ne se fasse point sentir, afin que ce qu'il y a en eux de vie se développe et serve à *tous* »¹³⁴.

¹³⁴ Parent, *Xème Arrondissement*, 27 novembre 1831, BA, Ms 7816, moi qui souligne. Cf. pour un commentaire de ce passage, Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., p. 116-117.

Ce passage nous permet de saisir trois éléments importants sur lesquelles nous nous allons revenir dans la partie consacrée à la *Femme libre*. D'abord, Parent affirme la nécessité d'un lien interne entre, d'une part, l'élaboration de la doctrine, l'articulation des finalités et des idées morales et, d'autre part, l'« état de liberté » dans lequel les ouvriers doivent pouvoir parler. Il s'agit de la problématique que nous venons d'énoncer : l'autorité spirituelle moderne ne peut pas faire abstraction, dans sa *forme* même, de cet *état de liberté*. Au contraire, elle appelle la recherche de pratiques – comme les réunions ici évoquées, comme les associations de femmes ou d'ouvriers – dans lesquelles les finalités communes sont articulées et les aspirations collectives nominées en passant par une telle liberté de parole et d'expression. Le saint-simonisme est ainsi montré en défaut par rapport à une telle nécessité. C'est ce qui amènera Hortense Allart à écrire dans une lettre à Enfantin : « Vous le dirais-je ? Je ne sais si vous avez beaucoup d'envie de trouver la femme libre ? Les prophètes *parlent seuls* et *ils font* parler le reste »¹³⁵.

Ensuite, il est intéressant d'observer que Parent introduit la nécessité d'une telle liberté de parole de la part des ouvriers, en mobilisant la référence aux femmes : les ouvriers, tous comme les femmes, ont des révélations à faire quant à leurs besoins, souffrances et aspirations que les hommes de la doctrine ne peuvent pas prétendre d'anticiper. Comme nous allons le voir à partir des articles de la *Femme libre*, le rapport entre l'activité politique des femmes et le mouvement ouvrier, s'articulera précisément autour d'une telle question et de la nécessité politique, pour certaines de ces saint-simoniennes, de rappeler aux ouvriers en lutte l'importance d'une telle liberté et du travail d'articulation symbolique qu'il implique.

Cette deuxième notation, nous permet de reconnaître enfin que le problème de la forme de l'autorité spirituelle est liée directement à celle des contenus qui peuvent nourrir la compréhension et la détermination des formes de rapport en cours de formation, ainsi que des buts qui orientent les actions collectives. Si les saint-simoniens ont à laisser aux ouvriers et aux femmes la liberté appelée par Parent, c'est aussi que par celle-ci des « révélations » inattendues se présentent dans un tel travail d'articulation, en lui permettant de garder son adhérence aux mouvements de la vie collective.

¹³⁵ Hortense Allart, *Lettre à Enfantin*, 21 avril 1832, citée par Lydia Elhadad, « Introduction » à Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 27.

La position de direction spirituelle qui détache les chefs de la doctrine, le Père et la Mère, d'un tel travail collectif de compréhension et d'articulation, est ainsi à l'origine de leur incapacité de saisir et d'exprimer la *pensée sociale* en train de se faire, les finalités qui animent la vie collective et qu'on doit pouvoir saisir de l'intérieur de l'expérience qu'on en fait. Le saint-simonisme risque ainsi de ne pas pouvoir véritablement répondre au besoin qu'il avait aidé à détecter, à savoir le besoin de suivre de près les *transformations du langage* et des discours, puisque, comme l'écrivait Charles Lambert « quand la société des mots se transfigure, c'est le signe incontestable de la transfiguration des sociétés humaines » et inversement, « toute évolution religieuse se fait dans le verbe »¹³⁶. La réaction critique des ouvriers et des femmes au saint-simonisme se motive alors aussi en raison d'un tel détachement de l'autorité spirituelle non pas seulement de leurs expériences, souffrances et besoins, mais aussi des pratiques dans lesquelles ils parvenaient à articuler et à saisir la pensée sociale – même dans sa portée religieuse – qui étaient en formation.

Comme nous allons le voir, au fil des réflexions qui travaillent *La femme libre*, ces saint-simoniennes viennent ainsi à opposer, d'une part, un travail symbolique et spirituel par lequel on *exprime* et on *stabilise* l'expérience sociale qui est en train de se redéfinir aussi par et dans leurs propres actions. Et, d'autre part, une intervention spirituelle par laquelle on introduit et on *prescrit* des finalités qui ne sont pas passées à *l'épreuve d'un tel travail*. Il s'agit de finalités qui sont imaginées plus que découvertes, qui n'expriment ni réorganisent pas l'expérience sociale effective, mais la *corrige*nt de l'extérieur, par le biais de principes qu'on *présuppose* être adaptés à la nouvelle société industrielle, sans le savoir pour autant. Dans l'introduction de la figure du Père et de la Mère, elles reconnaissent le risque d'un éloignement l'autorité spirituelle des pratiques dans lesquelles chacune parle pour comprendre les traits de la « loi d'avenir » qu'elle reconnaît dans son expérience et qu'elle met à l'épreuve d'un travail collectif qui peut la consolider ou la transformer.

¹³⁶ Charles Lambert, *Études sur la Trinité*, Paris, 1856, p. 7, cité par Loïc Rignol, *Le saint-simonisme et la théorie du croisement*, cit., p. 278.

Huitième Chapitre

Les saint-simoniennes de *La Femme libre* : la quête d'une liberté nécessaire

1. LES CONTROVERSES AUTOUR DE LA NOUVELLE LOI MORALE

1.1. Les révoltes de la chair

À compter de 1831 une question s'impose au sein de la famille saint-simonienne, suite notamment à l'œuvre de Prosper Enfantin. Il s'agit de la question de la « nouvelle loi morale », à savoir, de la loi qui devrait régler, dans la société postrévolutionnaire et industrielle, les rapports conjugaux, les relations sexuelles et l'organisation de la famille. La recherche d'une telle « loi » était toutefois impliquée aussi dans la mise en forme des pratiques par lesquelles les femmes, en sortant de la sphère domestique, accédaient à l'éducation, à la vie intellectuelle, au travail et à la politique. En effet, le fait même que des femmes circulent en dehors de l'espace domestique¹, qu'elles commencent à avoir accès à une parole publique et politique (par exemple dans les « prédications » saint-simoniennes), ou à l'écriture de journaux, soulève le problème d'une nouvelle organisation de la famille et de l'articulation entre la sphère publique et la sphère domestique.

Une telle réorganisation vient à toucher, selon les saint-simoniens, plusieurs points sensibles de la vie collective, qui manifestent et engendrent des changements profonds de l'ordre social lui-même : l'autorité au sein de la famille, la « liberté matérielle » des femmes par le travail, et, enfin, l'organisation des pratiques de transmission, notamment quant à l'éducation des enfants. La question de la réorganisation de la famille pose aussi, conjointement, un problème qui suscitera un vif débat au sein de la Famille saint-simonienne ainsi que des dures critiques adressées à la solution recherchée par les saint-simoniens. Dès lors que

¹ Cf. le récit du voyage en France en Égypte livré dans Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou la Saint-simonienne en Égypte*, édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978.

l'importance du *libre choix* et des *affects* mutuels est reconnue comme incontournable pour la formation d'un bon et juste mariage, le problème se pose pour les saint-simoniens de comprendre comment donner aux unions d'hommes et de femmes une forme nouvelle sachant régler et non pas « comprimer » ou renier la « mobilité » qui peut accompagner ces choix et ces affects.

Un tel problème se pose notamment dès lors que des femmes prennent la parole pour dévoiler un système de régulation des conduites qui fonctionne en distribuant les actions entre un régime *officiel* et un régime *officieux*. Au sein d'un tel système, les règles officiellement reconnues sont transgressées en pratique et leur transgression est officieusement tolérée, du moins pour certains groupes d'individus (pour les maris plus que pour les femmes, par exemple). Un ensemble de pathologies et d'injustices s'engendre ainsi qui pèse plus directement sur les femmes que sur les hommes : la prostitution, l'adultère, l'abandon d'enfants, la « ruse » et l'« hypocrisie » dans les relations conjugales. Selon les saint-simoniennes, c'est le dévoilement de ce régime officieux qui conduit à reconnaître la nécessité d'élaborer de nouvelles formes de rapport permettant d'orienter les expériences, les désirs et les attentes qui se trouvaient soit « comprimés » par les règles officielles soit *dérégles* dans les pratiques officieuses. Pour elles, tout comme pour les saint-simoniens, il s'agissait ainsi de comprendre comment donner une forme à la « mobilité » des affects au sein des unions des hommes et des femmes, sans figer celles-ci dans des mariages étouffant les besoins et les attentes des individus ou excluant toute forme de séparation.

Le problème de la mobilité et de la liberté au sein des relations conjugales s'inscrit évidemment dans les discussions autour du divorce, qui avait été introduit dans la législation civile pendant la Révolution, en 1792, et ensuite abrogé en 1816. Mais, tel qu'il est développé par les saint-simoniens et les saint-simoniennes, ce problème ne s'achève pas dans la demande d'une inscription du divorce dans le droit civil. Il oblige plutôt à se confronter avec les transformations profondes qui secouent la société postrévolutionnaire, en devenant le *signe* et l'*opérateur* d'une transformation de l'horizon commun de croyances qui la caractérise.

En suivant la ligne théorique que nous avons analysée dans le chapitre précédent, les saint-simoniens envisagent en effet ces transformations de la famille à partir d'une transformation des *idées morales et religieuses* qui orientent la vie sociale. De la sorte, Enfantin associera le besoin d'une nouvelle régulation des rapports

entre les hommes et les femmes à l'avènement du Nouveau christianisme, mettant en cause le *primat de l'esprit* sur la chair qui accompagnait l'ancienne doctrine chrétienne. Pour les saint-simoniens, le primat de l'esprit sur la chair ne se manifeste pas seulement, dans le christianisme, par l'incapacité de transformer les institutions « temporelles » pour qu'elles se donnent des finalités ajustées à la société moderne. Ce primat prend une forme spécifique dans le cas de la morale et de l'organisation des *rapports conjugaux et sexuels*, là où le Christianisme était parvenu à exercer une *force régulatrice* dont il ne disposait pas à l'égard des institutions politiques ou de l'organisation du travail.

Si la rupture historique représentée par le christianisme a été celle de donner à l'esprit une « loi divine, loi supérieure à toute autre »², en articulant et produisant une unité mentale d'idées et de croyances qui ne pouvait pas se faire ni par la force ni par la loi de crainte, toutefois, le christianisme a laissé la « chair » en dehors d'une telle loi. Autrement dit, il a laissé dans l'*absence d'articulation* et d'expression les désirs, les attentes, les idées mêmes, impliqués dans la « chair », dans les pratiques et les désirs sexuels notamment, mais aussi dans un ensemble de pratiques qui étaient associées essentiellement aux femmes³ (le soin de la vie et des enfants, le travail domestique, l'attention à la beauté du corps, mais aussi les relations et les pratiques qui, tout en étant en dehors de l'Église, étaient axées sur les valeurs pacifiques et non pas militaires⁴). Il a ainsi destiné, selon Enfantin, une partie importante de l'expérience humaine à l'absence de loi, à savoir, à l'absence de toute possibilité d'*élévation* par l'élaboration d'une pensée plus qu'individuelle naissant de ces expériences.

Plus précisément, on pourrait dire, en anticipant les réflexions des rédactrices de la *Femme libre*, que le christianisme n'a pas su porter une régulation ni une expression de ces expériences capable de tenir compte de la *liberté* de ceux, et notamment de celles, qui y étaient engagés. Le primat de l'esprit sur la chair engendre ainsi, dans le christianisme, une incapacité à exprimer et à articuler le

² Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 128.

³ Comme l'écrit le saint-simonien Lemonnier – « La femme était la personnification de la matière proscrite par le christianisme » – Charles Lemonnier, *Avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 129.

⁴ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse*, édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 82, écrivait ainsi que « la chair [sera] sanctifiée par la paix dans le monde comme l'esprit le fut par la paix dans l'église ».

sens d'un ensemble d'expériences – allant des désirs sexuels aux rencontres amoureux, à l'engendrement, au soins de la vie – notamment à partir du moment où se pose dans ces expériences la question d'une régulation qui puisse être « aimée » et « comprise » par les individus. Autrement dit, selon le vocabulaire saint-simonien, le christianisme n'a pas su porter dans ces pratiques une « loi d'amour », une loi sachant exprimer ce qu'elle oriente, sans lui imposer des modèles et des règles extérieurs. Il s'est ainsi borné à « condamner au lieu que régler les besoins des sens »⁵, en refoulant, en « comprimant »⁶ dans des formes qui ne leur conviennent pas, ces expériences et la recherche de liberté qui y était entamée.

Mais, sans une telle possibilité d'élévation, la « chair se révolte contre l'anathème »⁷. Cette *révolte* se manifeste notamment dans les *pathologies* déjà mentionnées qui travaillent les corps social : les besoins des sens qui, comprimés et déréglés, aboutissent à l'*adultère* et à la *prostitution* ; l'*hypocrisie* qui domine sur l'organisation familiale, notamment dans les cas où le divorce est interdit ; les rapports conjugaux et sexuels réglés par des normes désajustées par rapport à l'expérience, qui écrasent les individus ou engendrent un régime de conduites officieuses, dont certains profitent plus que d'autres, mais qui laisse tous dans le désordre des actions.

Face à une telle situation, la question se pose alors de savoir ce que pourrait signifier de dépasser un tel primat de l'esprit sur la chair. La réponse donnée par les saint-simoniens est nette : il faut transformer les *idées morales et religieuses*, donc aussi les *pratiques* dans lesquelles ces idées sont enracinées, pour pouvoir orienter et comprendre les expériences de la « chair », en les réglant et en les comprenant à le hauteur de la *liberté* qui y est recherchée.

Notamment, le défi que les saint-simoniens voudraient relever est celui de comprendre comment donner une *organisation sociale* à ces nouvelles formes d'union, sans les abandonner simplement aux humeurs et aux caprices subjectifs. Plus précisément, il s'agit pour eux de mettre déjà en place des fonctions, comme

⁵ Gustave Biard, *Religion saint-simonienne, vues morales et industrielles des saint-simoniens*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 142.

⁶ Gustave Biard, *Religion saint-simonienne, vues morales et industrielles des saint-simoniens*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 140.

⁷ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 85.

celle du couple du Prêtre et de la Prêtresse, censées « consacrer »⁸ ces unions, du moins au sein de la Famille saint-simonienne, considérée comme l'image et le noyau génératif de la société à venir. L'effort d'instituer ces nouvelles formes d'unions plus « mobiles » vaudra d'ailleurs aux saint-simoniens des critiques acharnées, par lesquelles on les accusera notamment de prêcher la *communauté* non pas seulement des *biens*, mais aussi des *femmes*. L'accusation d'atteinte à la morale publique était aussi à la base du procès à Enfantin et d'autres quatre saint-simoniens au cours de l'année 1832 qui se termina avec leur réclusion⁹.

Et pourtant, la question d'articuler la nouvelle loi morale et d'imaginer des fonctions pouvant consacrer les relations familiales qu'une telle loi exprime et élève, reste pour les saint-simoniens une question majeure. Si le problème est de taille, c'est que les saint-simoniens gardent l'idée que ce sera par ces unions nouvelles, et en force de leur *consécration* et de leur *direction* par le couple religieux du Prêtre et de la Prêtresse, que le « lien sacré entre les *générations* »¹⁰ sera assuré et la *transmission* des idées et des valeurs de la nouvelle société pourra s'ajuster aux besoins et aux formes de celle-ci. Ne croyant pas de pouvoir confier l'éducation morale ni à l'État ni aux vieilles institutions religieuses, pour Enfantin et ses disciples il ne reste qu'imaginer que celle-ci pourra se faire par ces nouveaux couples, à l'aide de l'action religieuse du Prêtre et de la Prêtresse saint-simoniens. Par la sanctification de ces unions « individuelles »¹¹, en effet, le Prêtre et la Prêtresse seraient appelés à consacrer des couples d'hommes et de femmes pouvant notamment *éduquer* les enfants « aimés » à comprendre et à aimer la nouvelle organisation de la société, ainsi que les finalités et l'œuvre sociale qui la caractérisent¹².

⁸ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 80.

⁹ Les saint-simoniens avaient été accusés aussi sur la base de l'article 291 interdisant les réunions de plus de 20 personnes. Cf. Lydia Elhadad, *Introduction à Suzanne Voilquin, Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 33.

¹⁰ Olinde Rodrigues, *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes. Le mariage*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 144.

¹¹ La désignation de ces couples comme « individuelles » signifie ici qu'ils n'ont pas comme but l'éducation de l'entière société, comme le couple religieux du Père et de la Mère, mais seulement celle de leurs enfants. Cf. Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 50.

¹² Cf. Prosper Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 50-51.

Le plus important but de l'action combinée du Prêtre et de la Prêtresse au sein du couple, c'est alors pour Enfantin celui d'*élaborer*, mais aussi de *consacrer*, les formes nouvelles de la transmission au sein de la société moderne. Comme nous l'avons vu, le couple religieux est censé articuler et indiquer les finalités et les formes de rapport d'une telle société, en donnant une place à la *transformation* dans la *continuité historique*, et en parvenant ainsi, comme l'écrit Enfantin, à « RELIER l'*avenir* que nous annonçons au *passé* tout entier »¹³. Or, ce travail religieux, qui se confronte au problème de la *transmission* de ce qui subsiste, s'altère ou se crée dans les transformations sociales, trouve son accomplissement dans la consécration de couples pouvant transmettre ce que le Prêtre et la Prêtresse indiquent quant aux finalités et aux institutions nouvelles de la société, dans leurs liens et différences avec celles des sociétés passées.

C'est une telle résolution de la question de la « nouvelle loi morale » que les rédactrices de *La femme libre* vont problématiser, en questionnant ainsi, par le même geste, le sens et les formes de l'éducation qu'Enfantin avait imaginées. Leur pratique d'écriture tournera en effet autour du problème de comprendre de quelle manière il est possible de reconnaître et de consacrer la loi morale nouvelle, et de faire émerger ainsi la *pensée commune* qui y est exprimée. La problématisation de l'autorité spirituelle envisagée par Enfantin, ainsi que de l'idée transmission qui lui était associée, se fait ainsi en posant à nouveaux frais la question de savoir quelle forme d'autorité peut émerger dans une telle articulation de la loi nouvelle et quel rapport au savoir sur la société celle-ci peut entretenir.

Le premier et principal élément de cette problématisation a émergé au cours du chapitre précédent : il s'agit pour les saint-simoniennes de montrer que l'autorité spirituelle conçue par Enfantin, bien qu'elle donnait une place centrale à une parole féminine, celle de la Mère, ne savait pas se tenir à la hauteur de la liberté que ces femmes recherchaient pour elles-mêmes et qu'elles croyaient incontournable dans la réorganisation de leur société. Elles chercheront ainsi à découvrir une loi que chacune puisse appeler « ma loi d'avenir », une loi qui sache exprimer les conduites, les désirs et les attentes de chacune, tout en restant une loi,

¹³ Prosper Enfantin, *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 81, qui ajoute aussi : « tu [le couple androgyne] écoutes le bruit des siècles passés ; nulle tradition ne frappe en vain ton oreille ; et tu proclames les destinées de l'humanité et du monde, tu chantes l'éternelle prophétie » (*ibidem*, p. 186).

irréductible aux simples opinions et intérêts individuels. La pratique par laquelle cette conjonction difficile, qui frôle presque l'oxymore, était recherchée, sera celle d'un travail collectif de pensée, qui prendra des formes différentes au long des réflexions et des pratiques des rédactrices de la *Femme libre*.

En suivant ces expériences, on sera ainsi en mesure d'observer les formes différentes dans lesquelles se présente, chez les saint-simoniens, la question difficile des rapports entre l'individu et la société. La question de la liberté des femmes, notamment lorsqu'elle est posée par les femmes elles-mêmes, apparaîtra en effet comme étant le *lieu d'épreuve* majeur de la capacité du socialisme saint-simonien de répondre aux attentes de liberté qui traversent la société moderne. C'est dans et par une telle question que se joue alors la possibilité pour le socialisme naissant de répondre à un besoin de régulation de la vie collective, à la nécessité de pratiques où articuler l'horizon symbolique commun, sans méconnaître la liberté individuelle, mais en élaborant au contraire une idée d'*individu* alternative à celle *libérale*.

1.2. La division de la Famille saint-simonienne

Si la question de la liberté des femmes était celle qui posait avec plus de force le problème de l'organisation d'une société valorisant la liberté des individus, on ne s'étonnera alors pas de découvrir qu'une telle question avait non pas seulement soulevé de nombreuses réactions en dehors du saint-simonisme, mais qu'elle avait aussi déclenché des controverses au sein de la Famille saint-simonienne elle-même. La liberté individuelle apparaît ainsi comme un foyer de problématisation, d'inquiétude, qui captive la réflexion en demandant de donner un sens et une forme à des pratiques qui la recherchent et la mettent à l'œuvre.

Une première forme de controverse interne au saint-simonisme, dont nous avons déjà commencé à parler, est celle qui tourne autour de l'autorité spirituelle et de la prise de parole des femmes pour la détermination du nouvel ordre social et de leur liberté au sein de celui-ci. Mais une autre controverse s'était présentée dans la Famille, déjà à compter de la fin de l'année 1831. Celle-ci nous aidera à mieux comprendre la problématisation introduite ensuite par les saint-simoniennes de la *Femme libre*. Cette controverse avait amené Bazard lui-même, ainsi que d'autres

importants saint-simoniens, à s'éloigner d'Enfantin et à prendre les distances de sa doctrine morale¹⁴. Si une telle scission découlait, elle aussi, d'un conflit sur la pratique de l'autorité au sein de la Famille, elle se construisait toutefois autour d'une question opposée à celle mobilisée par les saint-simoniennes de *La femme libre*. L'enjeu de ces dernières était celui d'ouvrir à toutes les femmes, et non pas seulement à la Mère, l'élaboration des formes nouvelles de la liberté dans la réorganisation de la société. Au contraire, les saint-simoniens qui avaient quitté Enfantin voulaient établir une *limitation* préalable, fondée sur un prétendu intérêt social, à la recherche collective des formes que la liberté morale des femmes pouvait prendre.

La controverse avait déclenché lorsque Bazard et d'autres saint-simoniens avaient rejeté la doctrine morale enfantinienne, en soutenant que la liberté qu'elle introduisait n'était rien d'autre que de la *promiscuité* socialement intolérable. Enfantin avait en effet élaboré une doctrine qui était, de son propre aveu, très audacieuse. Il soutenait que le Prêtre et la Prêtresse, chargés d'orienter les autres couples – à la fois ceux qui témoignaient d'une nature plus « constante » et fidèle et ceux qui exprimaient une nature plus « mobile » et changeante – devaient se faire « aimer aussi selon la chair »¹⁵, en agissant non pas seulement sur l'esprit, mais aussi sur les sens, pour ne pas laisser en dehors de leur influence une partie de la vie de ceux qu'ils dirigeaient. La possibilité de la *mobilité* dans les relations sexuelles et amoureuses était ainsi affirmée à la fois pour le couple remplissant la fonction de l'autorité spirituelle que pour tous ceux qu'il gouvernait. En s'expliquant mieux sur cette position au cours de la séance de la Réunion de la Famille du 19 novembre 1831, Enfantin signale d'avoir voulu pousser de cette manière à la « limite extrême »¹⁶ les idées d'une transformation de la morale pour une raison

¹⁴ Les documents qui attestent ces discussions sont notamment les séances du 19 et du 21 novembre 1831 de la *Réunion générale de la famille* dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831. Cf. aussi à ce propos, Valentin Pelosse, *Polémiques saint-simoniennes à propos des relations entre les sexes* dans Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 126-144.

¹⁵ Prosper Enfantin, *Enfantin à sa mère* (août 1831), *Lettre LXXXVII*, dans *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, vol. 27, *Œuvres d'Enfantin*, vol. 7, Paris, Dentu, 1872, p. 198.

¹⁶ *Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831*, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 7.

bien précise : pour que les femmes « osent et puissent venir parler librement »¹⁷, sans étouffer d'entrée de jeu des propos qu'elles jugeraient trop audaces ou indicibles.

Le besoin d'ouvrir le champ du langage et de la pensée au-delà des limites posées par la loi morale chrétienne, provoqua toutefois des réactions véhémentes parmi de nombreux saint-simoniens, notamment quant aux pratiques qu'une telle doctrine pouvait autoriser, et suscita des critiques violentes, de la part des hommes de la doctrine, mais aussi de certaines femmes (on a par exemple trace de l'intervention de Cécile Fournel qui « repousse » une telle doctrine et son auteur, y reconnaissant quelque chose de « profondément immoral »)¹⁸. La crainte d'une accusation d'immoralité empêchant au saint-simonisme de s'imposer comme un mouvement social reconnu à la fois par les élites et par le peuple, avait soutenu davantage une telle réaction. Comme l'écrit Olinde Rodrigues, en polémique avec Enfantin, « la communauté des biens et la communauté des femmes » constituent les deux grands écueils que le saint-simonisme devait savoir contourner¹⁹. Ainsi, si la transformation des rapports entre les hommes et les femmes semblait être un passage obligé pour le saint-simonisme, elle sera aussi envisagée comme un passage très risqué, qu'ensuite le socialisme voudra à tout prix éviter²⁰.

Nombreuses critiques avaient été formulées à l'égard de la doctrine enfantinienne, à la fois au cours des séances de la Réunion générale de la Famille du 19 et 21 novembre 1831, et dans les textes qui avaient été ensuite faits circuler par les saint-simoniens ayant quitté la Famille. L'accusation de favoriser la promiscuité et l'immoralité des femmes s'imposait dans la plupart des objections. Toutefois, parmi les textes écrits à propos de cette division, celui de Bazard indique une *raison supplémentaire*, qui précise l'accusation d'immoralité et permet de repérer un fil rouge dans les débats autour de la liberté des femmes et de la nouvelle loi morale au sein du saint-simonisme²¹. Bazard, tout en partageant la

¹⁷ Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 7.

¹⁸ Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 36.

¹⁹ Olinde Rodrigues, *A M. Michel Chevalier* Rédacteur du Globe : Religion saint-simonienne, 1832, Bibliothèque de l'Arsenal, p.17.

²⁰ Cf. Célestin Bouglé, *Chez les prophètes socialistes*, Paris, Alcan, 1918, pp. 51 et suivantes.

²¹ Lettre Aglaé, Olinde Rodrigues, *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes. Le mariage*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 145-146,

nécessité de substituer l'ordre et la franchise à l'hypocrisie et au désordre qui régnaient dans l'organisation des rapport entre les sexes, notamment au sein de l'organisation familiale, se disait en désaccord avec Enfantin sur un point d'après lui fondamental :

« une seule difficulté s'élève contre ce règlement [celui d'Enfantin] : c'est la *confusion*, l'*incertitude* qu'il pourrait jeter sur la *paternité*. Cette difficulté importe d'être prise en considération ; car *il importe à l'ordre social* que la paternité soit toujours connue, et au *bonheur individuel* que le sentiment qui s'attache à ce titre soit respecté »²²

Le besoin éprouvé de garantir la paternité de la confusion et de l'incertitude, et son élévation à besoin « social », dont dépendrait l'ordre de la vie collective elle-même, est ainsi mobilisé par Bazard comme le critère pour établir une *limite* préalable aux transformations morales et à la liberté des femmes. La nécessité d'une telle certitude – conçue comme ce qui « importe » davantage à l'ordre social et au bonheur individuel – s'impose ainsi sur le travail d'élaboration de nouvelles formes de rapport et vient enfin à lui donner un point d'arrêt.

Nous avons vu émerger une problématique assez proche à celle indiquée ici par Bazard déjà chez Rousseau, dans l'*Émile* notamment²³, et ensuite dans les débats révolutionnaires sur la filiation illégitime. Il est toutefois important pour l'instant de laisser ouverte la question de savoir si le dispositif de raisonnement qui amène Bazard, tout comme d'autres saint-simoniens, à soulever le problème de la certitude de la paternité, peut être reconduit à celui de Rousseau ou des débats révolutionnaires que nous avons analysés. Il faut en effet reconnaître que la doctrine saint-simonienne, visant une *abolition de l'héritage* et l'établissement d'une organisation sociale fondée sur les *capacités* et non pas sur les droits de *naissance*, ne peut pas aborder la question de l'incertitude de la paternité à partir du souci de régler la transmission du patrimoine. La raison pour laquelle « il importe à l'ordre

Claire Démar, *Ma loi d'avenir*, dans *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 104 suivantes.

²² Saint-Amand Bazard, *Religion saint-simonienne : discussions morales, politiques et religieuses qui ont amené la séparation qui s'est effectuée au mois de novembre 1831, dans le sein de la société saint-simonienne. Première partie. Relations des Hommes et des Femmes, mariage, divorce*, Paris, 1832, p. 7.

²³ Cf. *supra*, 4.3.

social que la paternité soit toujours connue » ne semble donc pas pouvoir s'articuler au besoin de garantir la famille et lien de paternité comme les opérateurs de transmission de biens, de statuts ou de positions sociales.

L'hypothèse que nous allons introduire pour expliquer ce travail autour de la certitude de la paternité (et ensuite de la maternité aussi) chez les saint-simoniens, c'est qu'il s'engendre autour du problème de donner un sens aux « capacités » et aux « vocations » qui *situent* et *distribuent* les individus au sein d'une telle société. C'est le travail autour du point encore énigmatique et obscur d'une organisation sociale fondée sur les capacités et les mérites qui viendra à soulever et à transformer le problème des rapports de paternité et de maternité, ainsi que de leur certitude.

Cette certitude sera souvent interrogée et comprise à partir de la position des fils et des filles voulant donner un sens aux talents et aux vocations qui devraient en marquer la vie et l'existence sociale, qui devraient orienter leur trajectoire au sein d'une réalité sociale différenciée. Le travail autour de la certitude de la paternité (ou de la maternité) va ainsi de pair, dans une combinaison apparemment paradoxale, avec le « hasard de la naissance », justifiant, pour les saint-simoniens, le passage à un ordre social où tous les droits de naissances sont abolis et ne restent que les capacités et les mérites de chacun à en déterminer la distribution et les fonctions au sein de la vie sociale. Selon notre hypothèse, alors, c'est l'affirmation répétée d'un tel hasard de la naissance, le hasard qui peut nous faire naître riches ou pauvres, femmes ou hommes, en France ou dans un autre Pays, qui déclenchera un questionnement sur les origines de chacun, ainsi qu'un travail sur le sens à donner à ce qui nous vient de ces origines.

Ce qui caractérise toutefois de façon distinctive le saint-simonisme, c'est un qu'un tel problème sera regardé et transformé aussi à partir des discours de femmes qui se trouveront pour écrire et penser ensemble. Elles feront ainsi usage de toute leur liberté pour parvenir à redéfinir les formes dans lesquelles la question de l'origine et des liens de maternité et de paternité se posait, afin de retravailler le sens à donner au fait d'être un individu, avec une vocation et des capacités spécifiques, un individu qui a été mis au monde, et à qui peut arriver de naître femme.

1.3. De l'aveu au Père à la pratique de parole entre femmes

Les réactions viscérales d'une partie des saint-simoniens à la nouvelle loi morale, ainsi que le point d'arrêt donné à l'expérimentation de nouvelles formes de relations et d'institution familiale, sont le signe d'un trouble, d'une angoisse profonde, qui saisit les saint-simoniens face à un moment de création sociale. Des points sensibles apparaissent de la sorte – comme c'est le cas pour la question des vocations individuelles, ou de la transformation des rapports de parenté – dans lesquels un tel trouble et une telle angoisse sont éprouvés davantage. Ils deviennent alors les lieux d'un travail de réflexion, mais aussi d'une inquiétude inépuisée, dans lesquels ce qui sollicite la pensée se dérobe en même temps aux regards.

C'est à ce moment qu'on peut saisir le caractère distinctif de la doctrine morale d'Enfantin auquel répondent fort probablement les réactions violentes de ses disciples. Enfantin, en travaillant autour de l'idée de l'*attente* d'une loi nouvelle, avait par son geste montré l'abîme qui s'ouvre lorsqu'on reconnaît que la société ne se fonde sur d'autre ordre que celui qui se fait dans son histoire. Les vertiges qui avaient secoué la Famille saint-simoniennes étaient provoqués par un acte qui, en reconnaissant la nature sociale et instituée de la loi morale, ouvrait la possibilité de sa *transformation historique*, qui passait dans ce cas tout d'abord par les femmes, par celles qui n'avaient pas pu auparavant participer à son articulation ni à sa détermination.

C'est alors la *liberté des femmes* – conçue comme la possibilité d'une parole inouïe, ne pouvant pas être limitée d'entrée de jeu par une ancienne loi morale s'imposant sur elles de l'extérieur – qui porte ainsi sur le bord de l'abîme de l'institution sociale. Une telle liberté, dans le lien qui la rattache non pas à l'absence de normes, mais à la formulation d'une loi nouvelle, laisse en effet percevoir un ordre social qui s'expose dans son *absence* de fondement transcendant, mais aussi dans la résistance de ce qui, dans un tel ordre, est sans cesse négocié comme étant transformable ou pas.

C'est ainsi que, comme le suggère Enfantin lui-même, les fortes réactions que sa doctrine avait suscitées au sein de la Famille naissaient de la difficulté de rester dans l'*attente* d'une nouvelle loi qui demandait de suspendre les jugements et les

réactions de réprobation, tout comme les excès de « désir païen »²⁴ qui pouvaient resurgir dans le silence de la vieille norme. Il s'agissait de comprendre que la loi était une loi « vivante » se faisant dans l'histoire, mais qu'elle, même dans son devenir, restait néanmoins une loi. Une telle reconnaissance demandait alors, d'une part, des forger des pratiques spécifiques et nouvelles pour la saisir dans ses transformations, et, d'autre part, de découvrir les conditions auxquelles une telle loi pouvait être articulée et énoncée.

Comme nous l'avons dit, parmi ces conditions, il y avait, pour Enfantin, l'accès des femmes à la parole publique et religieuse : elles – et notamment la Femme-Messie – devait pouvoir s'exprimer au sujet de la nouvelle morale et indiquer les finalités de la vie sociale moderne. L'attente de la loi – ajoute Enfantin – demandait alors aussi aux hommes d'accepter la « position où aucune loi précédente n'a pu vous mettre », une *position* nouvelle à l'égard des femmes, que les hommes devaient « écouter » et laisser parler²⁵, ce qu'Enfantin lui-même aura du mal à faire. C'est ainsi qu'Enfantin, en parlant de ceux qui critiquent sa doctrine, se demande : « Que craignent-ils ? Que la femme ne parle, probablement, que la femme ne vienne dire ce qu'elle sent ! (...) Avez-vous peur qu'une femme, qui aurait en effet la puissance d'entraîner, vienne parler et dire : Je sens ainsi l'avenir ? »²⁶. Les réactions véhémentes qui divisent la Famille après le geste d'Enfantin, nous signalent ainsi les points les plus *sensibles* de la morale d'où s'engendrent les troubles éprouvés face à une loi se faisant dans l'histoire, et où l'on éprouve une plus grande résistance à l'action et à la réflexion. Elles révèlent aussi, en même temps, les difficultés éprouvées à accepter la transformation *des sujets d'énonciation* d'une loi qui devrait s'articuler en premier lieu dans et par les paroles des femmes.

Le problème se pose alors pour les saint-simoniennes et les saint-simoniens de savoir comment opérer sur ces points sensibles et comment soutenir l'élaboration de formes de rapport ou de finalités nouvelles, notamment lorsque une telle articulation est faite par celles et par ceux qui n'ont jamais été appelés à le

²⁴ Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 14.

²⁵ Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 14.

²⁶ Réunion générale de la famille. Séance du 19 novembre 1831, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831, p. 14.

faire (c'est le cas des rédactrices de la *Femme libre*, « filles du peuple » et, en tant que telles, cherchant à savoir comment avoir accès à la scène de la parole publique et politique). Il s'agit donc à la fois pour les saint-simoniennes d'élaborer des pratiques de *vérité* différenciées leur permettant de nommer ce qui restait dans l'ombre des discours sociaux diffus, ainsi que de travailler sur ce qui, dans leurs pratiques et croyances, résistait à la compréhension et, éventuellement, à la transformation. Mais il s'agissait aussi de façonner des formes de *subjectivation* permettant de prendre la position d'une telle parole en transformant sa propre inscription dans le monde et ses rapports avec la société existante et celle à venir.

C'est ainsi que dans la Famille saint-simonienne seront expérimentées des pratiques de parole et de transformation subjective, comme la *profession de foi*²⁷ et l'*aveu*, la confession, au Père Enfantin. On s'arrêtera un instant sur cette dernière, afin de comprendre, par la critique formulée par Suzanne Voilquin, de quel genre de pratiques les saint-simoniennes de la *Femme libre* étaient en quête et ce qu'elles cherchaient alors à rendre possible par la création de leur périodique. En annonçant le récit de l'expérience de sa propre confession au Père Enfantin, Suzanne écrira que cette circonstance « touche au fond même de mes pensées sur la morale de l'avenir »²⁸.

En racontant à la fille-nièce ses expériences au sein de la Famille saint-simonienne installée à Paris, Suzanne Voilquin révèle que « le Père, voulant connaître la moralité de tous ceux qui l'entouraient, avait provoqué dans le sein de la famille des confidences sur leur vie antérieure »²⁹. Une telle volonté de vérité de la part du Père avait saisi aussi Suzanne Voilquin, qu'un jour avait demandé de pouvoir être reçue dans le cabinet d'Enfantin avec son propre mari. Elle voulait achever la transformation que le saint-simonisme avait réalisé en elle, en transformant aussi son propre *rapport à la vérité*. En se disant « j'ai besoin d'être vraie »³⁰, Suzanne Voilquin décide ainsi de révéler à son mari et au Père le viol qu'elle avait subi lorsqu'elle était très jeune, et sur lequel elle avait gardé le plus grand réserve, par honte, par crainte des jugements et des réprobations sociales. Le

²⁷ Jeanne Deroin, *Profession de foi*, lettre autographe, Bibliothèque de l'Arsenal, Fonds Enfantin, 7608. Cf. *De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe*, publiées par Michèle Riot-Sarcey, Paris, Côte-Femmes, 1992, p.116.

²⁸ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 107.

²⁹ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 114.

³⁰ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 114.

moment était venu toutefois pour elle d'en parler, en s'opposant au silence et aux mensonges que les conventions sociales imposaient à elle qui était toutefois la première victime.

Mais sa confiance dans le Père, et dans le dispositif d'aveu qu'il avait élaboré, se révéla enfin mal placée : une fois raconté ce qu'elle avait à dire, son mari « se jeta pleurant dans le bras du Père, mais, dans ces premiers moments – elle ajoute – aucun des deux ne me tendit la main »³¹. La scène se passe ainsi entre le Père et le mari, celui-ci blessé par l'atteinte que le fait révélé par Suzanne Voilquin portait d'après lui à la vertu de sa femme et à son propre honneur. Comme l'écrit Lydia Elhadad en commentant ce passage, « quand une femme dit *non* même l'analyste [c'est-à-dire Enfantin, auquel elle attribue une position d'analyste-confesseur] entend *oui* »³². Le doute pèse ainsi sur la vertu de Suzanne et le seul à être consolé par le Père est le mari. Mais – continue Suzanne – « cette inique répartition de la justice mâle arrêta mes larmes »³³. Elle oblige ainsi le Père et le mari à regarder de près le fond de l'iniquité de la « loi mâle » qu'ils faisaient valoir : non pas seulement le mari la condamnait pour le tort d'un autre, mais il le faisait sans penser que lui-même avait eu des relations sexuelles avant son mariage et que, à cause de ces rapports et de son insouciance aux égards de sa femme, il lui avait transmis la syphilide, en lui rendant impossible d'avoir des enfants. C'est à ce moment – écrit Suzanne en achevant son récit – que « le Père me regarda tout étonné. En nous quittant, il m'embrassa tendrement, mais il était trop tard ! »³⁴.

L'épreuve à laquelle Suzanne Voilquin s'était soumise avait ainsi tourné contre elle, mais non pas, elle ajoute, « contre la morale de l'avenir »³⁵. Le besoin de nommer ces expériences, de révéler ce sur quoi le régime officieux de conduites amenait à fermer les yeux ou à se taire, la nécessité de comprendre comment les rapports entre les hommes et les femmes pouvaient être réglés autrement et comment les familles pouvaient être différemment organisées, continuaient à appeler des pratiques de parole et de subjectivation appropriées. La réflexion de Suzanne Voilquin à la conclusion de cet épisode est alors très importante, afin de

³¹ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 115.

³² Lydia Elhadad, *Introduction à Suzanne Voilquin, Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 28.

³³ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 115.

³⁴ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 115.

³⁵ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 115.

porter une lumière sur les pratiques dont elle, avec les autres saint-simoniennes de la revue dont elle deviendra la directrice, étaient en quête. Elle révèle ainsi que :

« dès ce moment je me promis de ne plus jamais dire ma pensée ni les actes intimes de ma vie apostolique à aucun homme, et de me confesser dorénavant seule devant ma conscience, me réservant le droit, si je rencontrais une femme *grande*, assez aimante pour apprécier avec son cœur tous les actes de la vie, de lui expliquer les mobiles qui m'auraient fait agir »³⁶.

Par son expérience, Suzanne Voilquin s'aperçoit alors que le travail d'articulation qui se faisait dans la confession au Père ne pouvait pas répondre à l'exigence de donner un nom à ce qu'on ne dit pas, ni à celle de faire émerger et de découvrir les désirs et les attentes qui nous traversent sans qu'on sache déjà à les définir et les articuler. Un tel travail ne pouvait pas se faire dans un dispositif au sein duquel le confesseur pouvait enfin *imposer* une forme à ce qu'on venait de dire, en force de la position asymétrique qui était la sienne. L'*autorité spirituelle*, de la façon dont elle était pratiquée par Enfantin, ne rendait pas de fait possible que les normes et les jugements pouvaient être mis à l'épreuve de la parole de ceux, et notamment de celles, qui cherchaient ensemble à réorganiser la société et ses relations morales. Ainsi, la finalité même qu'une telle autorité se proposait n'était pas claire : elle semblait se partager entre, d'une part, le souci de connaître la moralité des membres de la Famille, comme l'écrit Suzanne Voilquin dans ce passage, pour *mieux le diriger*, et, d'autre part, celui d'*articuler*, dans et par de tels récits, une loi morale qui n'était pas encore comprise ni définie.

C'est alors à une telle autorité spirituelle que Suzanne Voilquin résiste, non pas seulement parce qu'elle émane d'un homme, mais en raison du fait que, en émanant d'un homme qui prend pour soi une telle autorité, celle-ci ne parvient pas à écouter ni à valoriser véritablement les paroles qui viennent la valider ou la mettre en cause. Une telle résistance l'amènera alors, avec les autres femmes qui écriront dans *La femme libre*, à rechercher des pratiques dans lesquelles, en suspendant les jugements préalables, en acceptant que les idées morales puissent être soumises aux questionnements de toutes, on récolte des expériences et des

³⁶ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 115.

discours, on articule les désirs et les attentes pour commencer à élaborer ensemble, dans la *Tribune* des femmes, une pensée commune et, dans ce sens, sociale. La question de l'autorité spirituelle ne sera pas pour autant rejetée ni résolue d'entrée de jeu: elle se signale, dans le passage de Suzanne Voilquin que nous venons de citer, par la référence à une « femme *grande*, assez aimante pour apprécier avec son cœur tous les actes de la vie » et par tous les métamorphose que la figure de la Mère, ou de la Femme-Messie, connaîtra dans les articles de *La femme libre*.

2. LES FEMMES LIBRES ET LEUR LOI D'AVENIR

2.1. La naissance de La Femme libre

Elles avaient vingt ans à peine et leurs modestes ressources venaient de leur travail de couturières. Un jour, elles décidèrent de créer un lieu de parole de femmes et pour les femmes, pour les « filles du peuple » notamment, et ainsi, comme dans les contes, le peu d'argent, de temps et d'instruction dont elles disposaient se transformèrent de substance, et ce qui auparavant bastait à peine pour survivre jour après jour devint la source d'une richesse de nouveau genre et suffit à donner une première réalisation à leur désir d'une vie nouvelle. C'est ainsi qu'en août 1832 naissait *La femme libre*, périodique fondé par Jeanne Désirée (Gay-Veret) et dirigé par Marie Reine (Guindorf). Le journal naissait alors comme une « brochure rédigée et publiée par des femmes »³⁷, dans la plupart des cas des femmes proches du mouvement saint-simonien et issues des milieux populaires, qui posaient au cœur des transformations sociales et politiques la question de leur liberté.

Lorsque quelque mois plus tard, les journalistes du *Figaro* avaient attaqué les rédactrices de la *Femme libre* en ridiculisant leur prétention de fonder un journal qui abordait de front des questions d'ordre politique et social, sans se limiter à des sujets considérés comme typiquement féminins – mode, littérature légère – elles

³⁷ *La femme libre*, présentation du premier numéro (sans numéro de page). Dorénavant les références aux articles de la *Femme libre* se feront par l'indication du nom de l'auteure, de l'année, du numéro de sortie et de la page.

avaient donné une preuve de la transformation du regard que la création du périodique leur avait rendue possible³⁸. Dans leur réplique, leur origine populaire, leur pauvreté et les faiblesses de leur instruction devenaient, d'un obstacle à l'activité journalistique, un *levier* leur permettant d'acquérir une lucidité et une indépendance qui faisaient défaut aux « messieurs du désintéressé Figaro ». Suzanne Voilquin dans l'article de réponse à ceux-ci, le dira par les mots suivants :

« je vous prie de me dire ce que vous étendrez par la dignité humaine, et si une demie douzaine de couturières, comme vous nous appelez, ne sont pas aussi respectables en consolidant leur indépendance par le travail de leur aiguille, que tant d'autres employant, par exemple, une plume facile et exercée *au service* de telle ou telle coterie »³⁹.

Leur situation de femmes, et de « femmes prolétaires » notamment, est alors considérée comme étant une source précieuse de réflexion et d'action au sein des transformations sociales : elle peut donner à leurs paroles un élan « plus ardent et plus franc » dans la mesure où ces femmes ne sont pas bridées ni par des intérêts à protéger ni – comme c'était le cas pour nombre de « femmes bourgeoises » – par la difficulté de « briser les milles entraves de la société »⁴⁰.

Les rédactrices de *La femme libre* cherchent ainsi à forger une position de parole à partir de laquelle elles puissent répondre seulement à elles-mêmes et à leurs propres lectrices, sans avoir à suivre des contraintes externes ou à assumer des idées préétablies, mais seulement le désir de dire et de comprendre les formes de la liberté dont elles sont en quête pour elles-mêmes et pour la société entière. Ainsi, leur parole, tout en étant une parole de femmes et forgée entre femmes, se veut libre et non partielle, en raison du fait qu'elle naît d'une expérience de pensée qui n'a pas à respecter au préalable les distinctions de doctrine et de parti qui risquent de masquer les maladies sociales et d'étouffer les attentes de ceux et de celles qui cherchent à les soigner. Alors, même dans les grandes difficultés de réalisation du journal, une telle liberté représentera une source inépuisable de force pour leurs paroles, et les conduira à la recherche obstinée de moyens matériels, que

³⁸ Dans un article du 4 novembre 1832 discuté sur le numéro 8 de *La femme libre*.

³⁹ S..(Suzanne ?), I, 8, p. 86.

⁴⁰ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 156.

ce soit par des souscriptions, des abonnements, ou par l'usage téméraire de leurs ressources personnelles qui changeait de valeur et de sens dès lors qu'elles étaient consacrées à ce projet commun⁴¹.

Le titre *La femme libre* – qui se transformera d'ailleurs au fil du temps selon le sens attribué à ce lieu de parole – indique ainsi à la fois le point de départ et l'objet qui appelle cette pratique, à la fois individuelle et collective, d'*écriture publique* : si des femmes se réunissent autour d'un tel journal, c'est que pour elles la liberté n'est pas seulement un but à atteindre, mais déjà une réalité incarnée dans des pratiques, des désirs et des attentes qu'il faut alors commencer à articuler et à comprendre. La liberté, dont l'idée s'enracine dans des pratiques avant même d'être définie par un discours, se donne en effet à elles comme l'objet d'une quête dont les formes et le sens leur échappent encore partiellement.

L'acte public d'écriture qui a lieu dans l'espace à la fois réflexif et matériel du périodique vise ainsi à produire, par l'expérience même de la liberté qu'il peut réaliser, une *articulation collective* du sens d'une telle liberté morale et politique et des transformations que celle-ci appelle au sein de la société entière. Une telle articulation *collective* ne sera toutefois pas l'expression d'une seule voix se prononçant sur la liberté des femmes, mais le travail de confrontation, de conflit et de négociation ayant lieu entre des voix différentes qui explorent des chemins divers de liberté. La différence sans dispersion ou indifférence réciproque, la possibilité de faire et de refaire à chaque fois la trame d'une pensée qui se forge par ces voix multiples constituent ainsi l'enjeu véritable de *La femme libre* et de l'expérience de liberté que le périodique tout à la fois vise et commence à réaliser.

Le périodique appelle ainsi les femmes qui, ne se satisfaisant pas de la place et de la destinée qui leur sont assignées, commencent à sonder de nouvelles possibilités d'existence et à rechercher des pratiques dans lesquelles élaborer la *mesure* et le *sens* de ce qu'elles entreprennent. *La femme libre* s'offre ainsi comme un espace d'écriture et de réflexion pour celles qui, comme Suzanne Voilquin, se révoltent contre l'« avenir rectiligne » qui leur est réservé, un avenir de soumission où « imagination, pensée d'amour, intelligence distinguée, tout suivait la ligne droite »⁴². La nécessité de s'écarter de cette ligne, de parler en première personne,

⁴¹ Le livre de Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, en donne un témoignage saisissant.

⁴² Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 55.

de répondre à des attentes et à des normes qui ne soient pas imposées de l'extérieur, est ressentie de manière plus ou moins claire (« je fus triste sans savoir pourquoi »⁴³, raconte Suzanne en repensant au moment où elle reconnaît l'assujettissement de son institutrice) et suscite ainsi le besoin de se confronter avec d'autres femmes qui refusent de la même manière un avenir « rectiligne ». Écouter le récit des expériences de ces femmes, savoir comment elles imaginent la transformation de la famille et de la société entière, devient ainsi un passage important, voire même incontournable, sur la voie de la liberté.

C'est pour cette raison que, dans le premier numéro de la revue, Marie-Reine (Guindorf) appelle les lectrices et les rédactrices à la « franchise des pensées », pour que *La femme libre* puisse donner aux femmes qui le désirent l'occasion de se délivrer de « leur état de gêne et de contrainte où les tient la société et qu'elles osent dire dans toute la sincérité de leur cœur, ce qu'elles pressentent, ce qu'elles veulent pour l'avenir »⁴⁴. « Oser dire » devient ainsi la devise de ce périodique, qui se propose de donner un support matériel aux paroles multiples affleurant autour de la question de l'accès des femmes à la vie politique et intellectuelle, afin de constituer un lieu dans lequel ces paroles se mesurent réciproquement pour articuler ensemble – dans les convergences et les divergences – ce que ces femmes « veulent pour l'avenir ». « Oser dire » alors, avant même qu'*oser penser*, car la pensée n'a pas lieu pour elles dans un individu isolé, mais elle se fait par l'échange et la mesure réciproque de discours qui articulent des désirs de liberté et d'images d'avenir, par la connaissance et la compréhension non pas seulement de ce qu'on dit, mais aussi de ce qu'on fait. Les pratiques et les projets dans lesquels des femmes, en dépassant leur isolement, se livrent à « quelque chose de grand »⁴⁵ deviennent en effet un objet de réflexion important dans la revue⁴⁶, dans la mesure où la pratique d'écriture et de pensée de ses rédactrices vise à articuler le sens et la portée de ces expériences sociales, en leur donnant ainsi non pas seulement plus de force, mais aussi plus d'existence.

⁴³ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 55.

⁴⁴ Marie-Reine, I, 1, p. 8, moi qui souligne.

⁴⁵ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

⁴⁶ *La femme libre* vise à constituer des *Archives de la Femme* où on relate les projets politiques, ou éducatifs conçus et réalisés par des femmes : Suzanne, t. 2, n. 3, p. 39 ; Cf. aussi : Marie Reine, t.1, n. 1, p. 6.

Pour cette raison, conclut Marie-Reine, « cette publication n'est pas une *spéculation*, c'est une œuvre d'apostolat pour la liberté et l'association des femmes »⁴⁷. Et cela, non pas seulement en raison du fait que le périodique s'écarte des constructions théoriques abstraites incapables de saisir la vie de la société et les mouvements de la « chair », mais aussi parce qu'il ne vise pas à produire de « la science », mais de la « franchise »⁴⁸. *La femme libre* appelle toutes les femmes, quelle que soit leur provenance, leur instruction, leur opinion politique et leur religion – pourvu qu'elles ressentent le besoin de la liberté et reconnaissent « la nullité qui pèsent sur notre sexe »⁴⁹ – à témoigner des actions, à retracer des expériences, à révéler les non-dits, à prendre position sur les transformations du travail et de la famille en créant un lieu dans lequel des femmes puissent s'associer, penser les unes avec les autres, pour articuler ce qu'elles veulent et ce qu'elles peuvent faire.

Si, alors, dans *La femme libre*, on va retrouver des réflexions théoriques, développant notamment la recherche saint-simonienne, le périodique ne sera toutefois pas une œuvre de théorie, mais un lieu dans lequel un *travail symbolique* se fait qui vise à faire émerger et à donner un sens à des formes et à des finalités nouvelles qui étaient en train de se définir dans la société aussi par les actes de celles qui agissaient autour de la revue. Ce sera une telle pratique d'écriture et de pensée qui posera la question des formes de nécessité pratique et intellectuelle pouvant s'imposer dans les discours et les conduites de ces femmes, et notamment celle de la forme d'autorité spirituelle qui pouvait circuler dans un tel lieu de parole.

2.2. Esclaves soumises, esclaves révoltées et femmes libres

La publication de *La femme libre* s'étale sur deux ans environs (le dernier numéro paraît en avril 1834) et compte 31 numéros paraissant normalement une ou deux fois par mois, ou, selon les périodes, de façon plus irrégulière. Les articles qui composent les numéros du journal sont variés en formes et en contenus, mais deux mots y reviennent de façon incessante : *ordre* et *désordre*. Ces mots tissent un

⁴⁷ Marie-Reine, I, 1, p. 6.

⁴⁸ Marie-Reine, I, 1, p. 8.

⁴⁹ Marie-Reine, I, 1, p. 6.

réseau de discours autour d'une situation paradoxale, celle, d'une part, d'un ordre social qui n'est désormais rien d'autre qu'un désordre, et, d'autre part, d'un nouvel ordre en cours de formation qui apparaît encore, pour une grande partie de la société – et parfois, dans les moments d'incertitude, pour celles mêmes qui le recherchent – comme étant un désordre.

Les rédactrices et les correspondantes de *La femme libre*, écrivant depuis cette position de *désajustement* par rapport aux normes, aux attentes et aux significations sociales établies, font d'un tel désajustement un objet de réflexion et de discussion constante. La problématique les amène ainsi à travailler sur l'idée d'un ordre qui ne soit pas « absolu »⁵⁰, forgé une fois pour toutes, mais qui se fasse dans l'histoire – dans les transformations de pratiques et dispositions – tout en restant un ordre qui oriente, sans y être réduit, les pensées et les conduites individuelles. Si une telle question, initialement posée par Enfantin, avait secoué la Famille saint-simonienne avec une force telle qu'elle y était devenue enfin intolérable – notamment lorsqu'elle investissait directement la morale et la famille – pour les saint-simoniennes de la *Femme libre* le défi représenté par un ordre se faisant dans l'histoire était au contraire placé au *centre* de leur discussion et réflexions. L'articulation d'une telle idée répondait en effet à l'urgence pratique de comprendre comment pouvoir vivre dans un changement profond de l'ordre social – auquel on cherchait aussi à contribuer – sans être écrasées ni par les vieilles normes de plus en plus vidées de sens ni par les réactions de blâme que des conduites répondant à un nouvel ordre, ou cherchant à le découvrir, suscitaient dans la société.

La problématique se présente ainsi dès le premier numéro et se développe autour de trois figures emblématiques : l'*esclave soumise*, l'*esclave révoltée* et la *femme libre*⁵¹. Les premières, les esclaves soumises, sont ces femmes qui se plient « à ce naturel de convention qui fait la base de notre éducation »⁵², celles qui ne parviennent pas à voir, derrière la nature, la convention forgée par l'éducation et restent ainsi « esclaves des préjugés sociaux » en acceptant des normes qui ne font

⁵⁰ Suzanne, I, 15, p. 188.

⁵¹ Sur les figures des esclaves, femmes affranchies et ilotes dans le féminisme du XIX^e siècle, voir : Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, cit., p. 267. La figure de la *Femme libre* était déjà mobilisée pendant la Révolution : Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, cit., pp. 277-280.

⁵² Jeanne Desirée, I, 1, p. 3.

pas une place à leur liberté. Ce la sorte, elles se bornent à vivre « une vie toute végétative »⁵³, dans laquelle aucune action ne semble pouvoir être assumée à la première personne.

Les esclaves révoltées représentent la figure exactement spéculaire : il s'agit de ces femmes qui, « suivant l'instinct de liberté qui était en elles »⁵⁴ s'opposent à des lois qui ne sont pour elles que des préjugés, des lois injustes qui en écrasent les attentes et les désirs, qui forcent les actions dans des cadres incapables de les exprimer. Toutefois, remarque Jeanne Désirée en introduisant cette figure, la liberté, présente chez elles plus comme réaction et comme instinct que comme projet d'action et articulation d'un ordre nouveau, les laisse dans le désordre et risque notamment de les exposer aux caprices et aux plaisirs des hommes, en les consignant à une forme de dépendance personnelle encore plus affreuse.

Le champs des conduites possibles semble ainsi se partager entre, d'une part, celles qui suivent le vieil ordre moral chrétien, en reconnaissant, avec une lucidité plus ou moins grande, son injustice et sa faiblesse et, d'autre part, celles qui, en brisant l'ordre existant, semblent enfin renoncer à tout ordre, notamment en ce qui concerne leurs conduites sexuelles. Si l'ordre et le type de « loi » que des femmes libres pourront accepter quant à ces conduites reste une question ouverte au sein du périodique, donnant lieu à des positionnements très différents, il n'est pas moins que pour toutes les rédactrices et collaboratrices du journal, la liberté purement individuelle, la liberté comme pure réaction, sans une mesure qui lui soit adaptée en lui donnant sens et force, se présente comme un horizon trop étroit en rapport au désir de liberté qui les anime.

Pour cette raison, elles cherchent à ouvrir une troisième voie d'action, qui est celle des *femmes libres*. Comme l'observait déjà Marguerite Thibert⁵⁵, le défi qui surgit une fois une telle voie entreprise est celui d'imaginer et de réaliser une organisation sociale dans laquelle les *individus* puissent agir et penser avec liberté, avec une liberté qui en élève les pensées et les actions au-delà de ce qu'ils pourraient faire sur la base de leurs opinions et intérêts particuliers. Ainsi, la question de la liberté des femmes, cherchant à acquérir une indépendance symbolique ou pratique à l'égard des vieilles normes morales, sans pour autant

⁵³ Suzanne, II, 6, p. 102.

⁵⁴ Jeanne Désirée, I, 1, p. 5.

⁵⁵ Cf. *supra*, 1.2.

céder à la licence ou au désordre, est celle qui questionne plus directement les possibilités et les formes d'un *ordre social moderne*.

C'est la perception d'un tel fait qui guide alors les saint-simoniennes, et qui leur présente la liberté dont elles sont en quête non pas simplement comme un droit à revendiquer, mais comme un idéal pratique qui travaille déjà leurs relations sociales, comme un impératif qui s'impose au sein d'un « ordre social nouveau qui se révèle avec d'autres besoins que celui du passé »⁵⁶. Le fond ultime où ces nouveaux besoins s'enracinent est en effet, selon les saint-simoniennes, celui d'un nouveau rapport entre les *individus et l'ordre social*, qui appelle une manière nouvelle d'être et d'agir en tant qu'individus libres au sein de la vie collective.

Les saint-simoniennes considèrent ainsi que les femmes puissent mieux comprendre la nécessité d'un travail politique sur un ordre permettant l'expression de la liberté individuelle, en raison de la position particulière qu'elles occupent au sein de la société, qui les voit encore, comme l'écrivait Olympe de Gouges, placées et déplacées dans leur époque. Les femmes se trouvent à penser et à agir dans l'espace d'une transformation sociale par laquelle, d'une part, elles reconnaissent déjà à l'œuvre un *changement* dans leurs pratiques et dans leur manière de se concevoir elles-mêmes comme des individus et, d'autre part, elles perçoivent les *résistances* à la transformation, les intérêts à abattre, les conflits à engager, ainsi que les difficultés d'imaginer un ordre nouveau. C'est Suzanne (Voilquin) qui le dit avec clarté :

« à notre époque la femme commence maintenant à ne plus renier *son individualité*, elle commence à se sentir une *unité* dans le *grand tout* ; maintenant elle veut s'*unir* à l'homme qu'elle préfère, mais non plus se *confondre* en lui ; elle ne veut plus se retrancher derrière un *nom* qui n'est pas le sien (...) mais elle veut répondre par elle même de sa moralité, de sa valeur réelle. Enfin, créature intelligente et perfectible comme l'homme, elle veut maintenant avoir comme lui au grand banquet de la vie un *nom* et une *place* qui lui soit propre »⁵⁷

⁵⁶ Christine Sophie, I, 4, p. 4, moi qui souligne.

⁵⁷ Suzanne, II, 1, p. 9.

Le fait d'agir et de se penser comme un individu, de ne plus renier – ni voir reniée – sa propre « individualité », n'est pas alors ici le signe du désir d'effacer toute forme de rapport social, en se constituant comme un centre absolu de volonté. Il s'agit, au contraire, du besoin éprouvé de se *réunir* à la société – « au tout » – selon une forme différente, qui puisse permettre aux femmes de répondre par elles-mêmes de leur moralité, de leurs actions et de leur valeur. C'est un tel besoin qui questionne directement la possibilité d'un ordre social moderne, d'un ordre rendant possible une vie collective organisée, et non pas pulvérisée dans une multiplicité d'intérêts personnels, mais à la fois capable de faire une place à la liberté politique et morale des individus.

Pour les saint-simoniennes, il s'agissait ainsi de trouver des pratiques et des formes de rapport par lesquelles les femmes pouvaient ne plus se *confondre* avec leurs maris ou leur pères (ou plus en général avec les hommes censés les représenter), c'est-à-dire par lesquelles elles pouvaient effacer l'*intermédiaire* s'interposant entre elles et la vie sociale, et prendre non pas seulement une place mais aussi un nom qui leur était propre au sein de la vie collective. La médiation représentée par les maris, les pères, ou d'autres hommes est en effet pour elles plutôt de l'ordre du blocage, qui sépare les femmes de l'*existence sociale* elle-même. Les saint-simoniennes de la *Femme libre* envisageront une telle séparation de la vie sociale d'une double manière : d'une part, comme l'impossibilité pour les femmes d'agir directement sur la société, d'orienter le devenir de la vie collective, que ce soit par leur travail, par leurs paroles ou par leurs actes ; et, d'autre part, comme le défaut de pratiques et de formes de rapport par lesquelles elles puissent s'élever elles-mêmes, en parvenant à donner une forme non strictement individuelle aux idées et aux désirs qui les traversent. Dans le premier cas, il s'agira d'un manque d'*action politique*, dans le deuxième cas, de l'absence de la juste forme d'*autorité spirituelle*.

Le travail autour de ces deux questions traverse toute la publication de *La femme libre*, en connaissant des reprises et des transformations, en y engendrant divergences et discussions. Mais il s'énonce déjà dès le commencement du périodique, par le choix des rédactrices de signer leurs articles que par leur prénom. Si un tel choix sera souvent compris au dehors de la revue comme la décision de la part de ces écrivaines de soustraire leur personne à l'exposition publique, elles revendiqueront au contraire ce geste comme un geste d'assomption

de responsabilité, comme le signe d'un discours et d'une action qu'elles faisaient en première personne, en cherchant les conditions de leur vérité et force :

« ce n'est pas par crainte ou par honte que nous taisons le nom de nos maris ou de nos pères, mais nous voulons *répondre nous mêmes* de nos paroles et de nos actes »⁵⁸.

La question du *nom* – le nom à prendre, le nom à transmettre aux enfants, le nom à donner aux théories et aux créations de l'esprit – continuera depuis à solliciter les réflexions de ces femmes et à soutenir l'articulation du sens de la liberté qu'elles recherchaient, en devenant l'emblème de la possibilité pour chacune de se reconnaître dans ses actions, dans ses paroles, et dans ce qu'on transmet aux nouvelles générations. Ainsi, le geste, apparemment mineur, de se détacher du nom de famille, produira une situation nouvelle, foyer de problématisations et de controverses parvenant à questionner l'idée même d'individu, d'un individu qui reçoit par son père (ou par son mari) un nom qui devient le signe d'une transmission ou d'une absence de transmission, de la possibilité ou de l'impossibilité d'agir par soi-même. Nous allons alors suivre un tel usage, en n'indiquant dorénavant les saint-simoniennes de la *Femme libre* que par les prénoms avec lesquels elles signent leurs articles.

2.3. De l'esclavage au travail de la liberté

Si le but visé par les rédactrices de la *Femme libre* est celui de fournir une « boussole » aux femmes qui ne veulent plus être des esclaves, ni soumises ni révoltées, la tâche préliminaire qui s'impose au périodique est alors celle de repérer et de rendre visible ce qui continue à maintenir les femmes dans une position d'esclavage, ce qui les amène à se débattre entre les deux pôles de la soumission ou de la révolte.

Dans le dixième numéro de la première année, Marie-Reine s'affronte directement à une telle question, en répondant aux critiques de ceux qui

⁵⁸ Suzanne, I, 8, pp. 86-87.

reprochaient aux saint-simoniennes de la *Femme libre* de ne pas avoir assez clairement démontré en quoi les femmes sont esclaves. Si, d'une part, la requête d'une telle démonstration a pour elle un caractère surprenant, sinon malhonnête, elle accepte toutefois de suspendre l'évidence de la non liberté des femmes et de répondre. Et cela, non pas pour justifier sa démarche face aux critiques, mais afin d'appeler d'autres femmes à dire en quoi et comment elles ressentent un tel esclavage et envisagent la manière d'en sortir.

La non liberté des femmes – allant de la subalternité à l'esclavage – se manifeste pour Marie-Reine dans trois domaines principalement : la *science* d'abord, où les femmes, recevant une « fausse éducation »⁵⁹, sont subalternisées par principe et dépouillées de la possibilité de suivre leur éventuelle vocation en accédant aux joies, comme l'écrivait Marguerite Thibert, de la vie intellectuelle ; la *politique*, ensuite, par rapport à laquelle les femmes ne sont pas simplement subalternes, mais des véritables esclaves des hommes, puisque seulement ces derniers font les lois qui valent pour tous et jugent du respect et de l'infraction de celles-ci. Les femmes n'ont ainsi aucune place non pas seulement dans l'élaboration et l'administration de la loi, mais aussi dans la connaissance de celle-ci : *personne n'apprend les lois aux femmes*, observe Marie-Reine⁶⁰. On se souviendra à ce propos de ce que Prudhomme écrivait, dans la controverse qui l'opposait aux femmes de Lyon et de Dijon, lorsqu'il blâmait leur accès direct à l'étude et à la discussion de la loi⁶¹. Marie-Reine indique enfin un troisième lieu de subordination des femmes : la *vie matérielle* et le *travail*, qui deviendront, au fil des numéros du périodique, l'objet privilégié de ses articles. Elle fait remarquer ainsi un assujettissement matériel qui laisse les femmes dans l'impossibilité d'agir sur la vie sociale par elles-mêmes et par leur propre travail : les femmes ne peuvent rien posséder, parce que tous les biens appartiennent aux hommes, en tant que chefs de la famille ; si elles travaillent, on leur destine les travaux moins valorisés et rémunérés ; en outre, pour travailler, une femme doit recevoir la permission du mari, qui peut juger du type de travail, des modalités et des temps de celui-ci.

C'est alors la fonction des maris et des pères comme *représentants de la société* au sein de la famille, et l'idée qu'ils puissent à ce titre fournir une *médiation valable* entre

⁵⁹ Marie-Reine, I, 10, p. 112.

⁶⁰ Cf. Marie-Reine, I, 10, p. 112.

⁶¹ Cf. *supra*, 6.3.3.

les femmes et la vie sociale, qui se trouvent mises en question dans la dénonciation de la non liberté des femmes. Si une telle médiation n'est pas valable ni juste, c'est qu'elle est dévoilée dans sa *partialité* : les lois que les maris et les pères font valoir, l'ordre symbolique dont ils sont porteurs, ne sont pas exposés à l'épreuve des paroles des femmes ni à la nécessité d'exprimer leurs expériences. Ainsi, ces lois et cet ordre ne peuvent être que partiels, relatifs aux intérêts, aux expériences et aux visions des hommes seulement : c'est une telle partialité qui rend inacceptable une organisation sociale dans laquelle les femmes soient obligées à passer par l'intermédiaire des hommes pour établir un rapport au savoir, à la politique et au travail. C'est à cause d'une telle médiation partielle et partielle qu'elles restent au fond des « esclaves », soumises ou révoltées qu'elles soient.

Après avoir esquissé un tel tableau de la non liberté des femmes, Marie-Reine indique, en conclusion de son article, la voie à entreprendre pour sortir d'un tel esclavage : il s'agit avant tout d'envisager une « réforme complète dans l'éducation des femmes »⁶². Une telle réforme a, pour elle, une double finalité. D'une part, celle de permettre aux femmes de disposer de la connaissance et de la formation nécessaires pour suivre leurs vocations, pour accomplir les fonctions auxquelles leurs talents les font aspirer, pour « partout se placer à côté des hommes comme leurs égales »⁶³, dans le travail, mais aussi dans la famille. Dans ce sens, l'instruction des femmes est appelée par l'organisation d'une société qui est en train de mettre en cause, et idéalement effacer, les « droits de naissance ».

D'autre part, une telle instruction vise un but bien plus large et ambitieux : il s'agit de donner aux femmes les outils intellectuels et moraux leur permettant de comprendre la nécessité de « travailler *elles-mêmes à améliorer leur sort* »⁶⁴, et d'articuler le sens et les formes d'un tel travail. Ainsi, Marie-Reine appelle les femmes à constituer des associations (dont certaines existaient déjà, nous dit-elle) dans lesquelles des cours sont donnés visant à former celles « qui ont été privées des bienfaits de l'instruction »⁶⁵. La finalité majeure de ces associations étant, d'après elle, celle d'amener les femmes à reconnaître la nécessité d'élaborer elles-mêmes des pratiques et des discours dans lesquels faire l'expérience d'une liberté politique

⁶² Marie-Reine, I, 10, p. 114.

⁶³ Marie-Reine, I, 10, p. 114.

⁶⁴ Marie-Reine, I, 10, p. 112.

⁶⁵ Marie Reine, I, 12, p. 146.

et spirituelle, pour imaginer ensuite les transformations de la vie collective qu'une telle liberté appelait. Il s'agit en somme de comprendre que la liberté n'a pas la nature ni la forme d'un droit qui pourrait être octroyé. Elle ne peut pas être concédée, mais seulement acquise dans et par des pratiques qui la font vivre en relançant à chaque fois l'articulation de son sens : nous « méritons notre liberté – conclut ainsi Marie-Reine – en travaillant à l'acquérir »⁶⁶.

Pour la plupart des rédactrices de *La femme libre* un tel travail de et pour la liberté est tout d'abord celui d'un dévoilement et d'une mise en question des lois « qui font souffrir » les femmes et la société entière⁶⁷. Il s'agit de lois qui étouffent la liberté, qui écrasent, au lieu d'exprimer, la réalité qu'elles doivent orienter, et qui souvent engendrent ce double régime de conduites officielles et officieuses que les saint-simoniens déjà attaquaient. Ces pathologies, qui concernent tout d'abord l'organisation de la famille et la régulation des relations intimes et des conduites sexuelles, ont dans la prostitution leur manifestation primaire, dans la mesure où celle-ci peut concerner, de manière diversifiée, toutes les femmes et rend directement visibles les injustices auxquelles celles-ci sont exposées.

Dans l'un de rares articles présentant un titre (qui est dans ce cas *De la prostitution*), Christine-Sophie reconnaît en effet trois figures de femmes dont le destin est marqué par la prostitution : la femme pauvre qui a besoin de vendre son corps, son travail ne suffisant pas aux besoins de la vie ; ensuite, la « femme jeune, belle, ambitieuse d'atours et de plaisirs, mais dont une famille sans fortune et sans nom ne peut satisfaire les désirs de grandeur et de gloire »⁶⁸ ; et, enfin, la femme riche ou noble, vendue par le père à un époux qu'elle n'a pas choisi et qui peut-être ne la « comprendra » jamais, ou sacrifiée par « quelque diplomate » aux besoins d'alliance entre familles ou entre nations⁶⁹.

La prostitution ainsi comprise, allant de l'injuste organisation du travail, qui amène des femmes pauvres à se vendre pour survivre, jusqu'à l'impossibilité pour les femmes de compter avec leur parole et leur liberté dans l'établissement du mariage, est ainsi le signe d'une absence de liberté morale, politique et sociale, qui les affecte jusque dans le corps. Ces situations révèlent ainsi pour les saint-

⁶⁶ Marie Reine, I, 12, p. 147.

⁶⁷ Joséphine Félicité, I, 2, p. 7.

⁶⁸ Christine-Sophie, I, 4, p. 3.

⁶⁹ Christine-Sophie, I, 4, p. 3.

simoniennes une « profanation de la chair »⁷⁰ qui – dès lors que la chair est « réhabilitée », à savoir reconnue dans ses liens internes avec la personne et sa liberté – apparaît en même temps comme une atteinte portée directement à des individus qui sont aussi et intrinsèquement leur propre corps. Que ce soit dans des mariages contractés volontairement mais qui ne prévoient pas le divorce, dans les mariages forcés ou dans la prostitution, c'est la contrainte et l'assujettissement du corps et du sexe qui est dénoncé par les femmes comme un esclavage qui en brise la personne entière. Lorsque les saint-simoniennes parleront de « liberté morale » elles indiqueront ainsi un ordre social et des formes de rapport dans lesquels elles-mêmes, jusque dans leurs propres corps, pourront vivre et aimer au niveau de la liberté dont elles sont en quête et qui semble travailler déjà le fond des pratiques et des mœurs de leur société.

La nécessité d'un ordre moral plus juste dans ses rapports à la réalité pratique qu'il voudrait exprimer et orienter, se manifeste notamment dans les articles qui racontent la déception et la souffrance éprouvées lorsque, pour la première fois, très jeunes, on expérimente l'écart entre ses « espérances » (accéder à la vie politique ou intellectuelle, agir et parler en première personne) et un monde dans lequel « l'existence d'une femme n'est comptée pour rien et passe inaperçue comme le vol rapide d'un oiseau »⁷¹. C'est l'*entrée dans un monde* qui ne sait pas quoi faire de la liberté des femmes, qui leur demande d'obéir passivement à des lois « inconséquentes », les abandonne dans la solitude ou les laisse s'effondrer dans des « abîmes » d'injustice, qui est ainsi posée comme le seuil où se révèle plus fortement la rupture entre les attentes des femmes et l'organisation de la vie sociale. C'est un tel seuil qui appelle ainsi les réflexions et les discours de celles qui se demandent, comme Célestine, s'il faut vraiment désirer d'entrer dans un monde qui ne veut pas reconnaître tout « ce qu'il dévore d'intelligence et de courage » et qui, pour cette raison, accablé par des idées et des discours qui lui empêchent de reconnaître la réalité de ce qu'on fait et on désire, « croule chaque jours » sous nos yeux⁷².

Ainsi, l'exclusion et les souffrances des femmes produisent une mise en cause du monde bien au-delà de la demande d'une intégration formelle : le haut prix payé

⁷⁰ Suzanne, II, 11, p. 179.

⁷¹ Célestine M., II, 2, p. 22.

⁷² Célestine M., II, 2, pp. 22-23.

pour chercher à accéder à la vie intellectuelle et politique devient irraisonnable si la vie sociale ne transforme pas son organisation, si le monde, incapable de se donner des institutions et des finalités au hauteur de ce que font et recherchent les individus qui le composent, « croule » chaque jour sous nos yeux. Dans la question de Célestine semble déjà résonner ainsi l'exhortation de Virginia Woolf, lorsqu'elle incitait les femmes, comme nous l'avons vu, à s'arrêter pour penser (« 'Think we must », elle écrivait)⁷³ si elles voulaient vraiment entrer dans le monde tel qu'il était, en s'intégrant au « cortège » des fils des hommes sans en transformer les pratiques ni les visées.

Face au désarroi et au sens d'injustice qui saisit ces femmes entrant dans le monde par le travail, par le mariage, ou par un désir de participation à la politique ou au savoir, les rédactrices de *La femme libre* reconnaissent en effet deux seules possibilités : soit le choix de travailler, avec des autres, pour articuler un ordre moral, social et politique nouveau, en méritant ainsi la liberté que l'on cherche à acquérir, soit s'effondrer dans le doute, « la maladie du siècle »⁷⁴, dans l'écroulement progressif des idées et des finalités pratiques et l'impossibilité conséquente d'agir sans être renvoyés exclusivement à ses propres intérêts privés. Cette alternative – qui est celle dont dépendra la sortie de la condition d'*esclavage* – découle de la position particulière que les femmes, notamment les femmes prolétaires, viennent à avoir au sein de la société : sous l'empire d'une loi qui « ne sait que comprimer et nullement diriger »⁷⁵, les femmes se trouvent rejetées « *en dehors d'elle* »⁷⁶. La loi, telle qu'elle est comprise et formulée, n'a pas la force d'orienter leurs conduites et les laisse ainsi dans l'égarement, la soumission ou la faute. De cette position *hors loi* s'ouvrent ainsi deux possibles voies pratiques : la *transformation* de la vie collective, comme voie de liberté et sortie de l'esclavage, d'une côté, ou de la *perte de toute confiance* dans la justice de cette dernière, comme la forme la plus insidieuse d'esclavage, de l'autre.

En effet, observe Suzanne, une telle perte de confiance caractérise la plupart des expériences de son époque et fait surgir « cette foule innombrable d'individus prompts à laisser de côté des institutions qui leur semblent oppressives, et *croyant*

⁷³ Cf. *supra*, 4.1.1

⁷⁴ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 108.

⁷⁵ Marie-Reine, I, 10, p. 203.

⁷⁶ Marie-Reine, I, 10, p. 203.

suivre la loi de la nature en ne gardant ni règle ni limite »⁷⁷. Même si Suzanne l'écrit d'un mouvement de plume rapide, il faut remarquer la force théorique et politique de l'idée qui émerge dans ce passage : la réalité pratique et politique de l'*invocation de la loi de nature* est celle d'individus désorientés, qui se consomment et meurent « faute de croyances »⁷⁸. Il s'agit d'individus qui ont perdu l'espoir de pouvoir transformer politiquement leur propre existence collective, ses institutions, son ordre symbolique, ses finalités, et qui trouvent ainsi refuge dans ce qu'ils parviennent à faire et à penser depuis leur particularité, en se réclamant d'un droit naturel qui semble les soulever de l'oppression, mais qui ne leur donne pas la possibilité d'agir ensemble, de trouver de nouvelles orientations et formes de vie. Ainsi, conclut Suzanne, cette perte de confiance et de croyance pratique dans la transformation de l'existence sociale est

« ce qui produit dans la société cet affligeant spectacle de dissolution morale, qui n'est, après tout, qu'une *indication pressante de changer l'ordre actuel*, une prière aux gouvernants de transformer des institutions vieilles et incomplètes »⁷⁹.

Il faut alors savoir lire les signes des temps et voir dans le désordre moral, dans des conduites individuelles qui se replient sur des intérêts particuliers, dans les égoïsmes et les difficultés à constituer des associations, les symptômes d'une demande politique de transformation de l'organisation sociale qui n'a pas encore trouvé ses formes ni ses pratiques. C'est alors sur la possibilité de détecter ces symptômes et de trouver une réponse à la maladie sociale dont ils sont l'expression, que se mesure l'action politique des rédactrices de *La femme libre*. Il s'agit ainsi tout d'abord pour celles-ci d'offrir une orientation à ces femmes qui, voyant « les sources » de leur vie se dessécher dans l'« ennui », sont amenées considérer ce mal et cette souffrance comme un effet de leur organisation physique⁸⁰ : c'est aux saint-simoniennes alors de les aider à *réorienter le regard* et à rechercher la cause d'une telle mélancolie dans une vie sociale dérégulée, qui ne semble offrir rien d'autre que des injustices et des luttes d'intérêts.

⁷⁷ Suzanne, I, 15, p. 188.

⁷⁸ Suzanne, I, 19, p. 252.

⁷⁹ Suzanne, I, 15, p. 188.

⁸⁰ Suzanne, I, 12, p. 150.

Dans *La femme libre*, une telle transformation du regard passe notamment par des récits de « morale vivante », par la narration d'expériences dans lesquelles on décrit la situation de blocage de la pratique et de la pensée, pour ensuite retracer la manière dont la possibilité de l'action – et de l'action collective – a été retrouvée. C'est le cas par exemple du récit de Caroline, dans la deuxième année du périodique. Elle aussi nous parle de son entrée dans le monde, au moment de passage à l'âge adulte, lorsque le désenchantement dégrada progressivement les « trésors dont l'âme est si riche à son enfance »⁸¹. Sa franchise non comprise et blâmée, ses espérances brisées, ses idéaux reconnus comme irréalisables et, de sa part, l'impossibilité de se satisfaire de la morale chrétienne, l'amènèrent à perdre toute croyance, à renoncer à tout œuvre grande et commune, pour enfin se replier sur elle-même :

« mon cœur, longtemps avide d'émotions puissantes, *se replia en lui, faute d'idoles*. Mon imagination, privée d'aliment dans ses belles rêveries, retomba épuisée, dans une réalité étroite et stérile, et ma foi primitive, cette dévotion ardente qui m'avait longtemps servi de prisme s'éteignit, manquant du culte qu'il eût fallut pour la grandir »⁸².

L'idéal qui orientait le cœur, l'imagination et la foi, *déchu à idole* ou brisé par un monde qui ne lui fait pas une place, ouvre un abîme dans lequel l'action perd son orientation et l'existence individuelle voit disparaître ce qui pouvait l'élever au-delà des intérêts particuliers. Ainsi, continue Caroline, « ne croyant plus rien à force d'avoir cru trop facilement à tout (...) je n'eus plus qu'à *m'entourer d'objets* capables de me satisfaire, moi, avant les autres »⁸³. Dans la place laissée vide par des idéaux trop fragiles ou imaginaires, ou encore trop étroitement liés à l'ancien christianisme, surgit ainsi un nouveau désir, un désir d'objets prometteurs d'une satisfaction individuelle qui n'a pas à passer par les relations aux autres ni par les œuvres qu'on peut réaliser seulement avec leur concours. Ainsi, il ne reste que ce *scepticisme* accablant « qui renie les hautes destinées de l'avenir »⁸⁴, qui clôture

⁸¹ Caroline, II, 9, p. 141.

⁸² Caroline, II, 9, p. 141.

⁸³ Caroline, II, 9, p. 142.

⁸⁴ Caroline, II, 9, p. 142.

l'horizon temporel de l'action, d'une action allant du passé à l'avenir selon le projet d'une transformation de la vie collective orienté par les attentes et les idéaux qui la travaillent. Le récit de Caroline se conclura avec un troisième moment, celui de la « régénération »⁸⁵, de la découverte et de la compréhension, par le saint-simonisme, de la possibilité de pouvoir encore s'élever au-dessus des intérêts et des égoïsmes particuliers, de partager des idées et des finalités qui puissent orienter des actions communes, accomplies en association. Ce sera alors la possibilité d'une nouvelle « religion », d'une *religion se faisant politique* et d'une *politique se faisant religion*, selon la dynamique que nous avons analysée⁸⁶, qui dessinera ainsi l'horizon de parole et d'action de Caroline, comme celui d'autres saint-simoniennes.

2.4. « Jusqu'à que la société ne se suicide plus dans ce qu'elle a de plus gracieux »⁸⁷

La pratique politique des saint-simoniennes ne pourra toutefois pas se borner à offrir une orientation aux femmes encore désorientées qui vivent avec peine dans une condition d'esclavage que le saint-simonisme pourrait aider à dépasser. Le cas de Claire Demar avait tristement montré aux rédactrices de *La femme libre* que le saint-simonisme ne pouvait pas être *à lui seul une ancre de salut*, mais qu'il fallait inventer des pratiques nouvelles pouvant soutenir les femmes qui rechercheraient dans et par le saint-simonisme leur « loi d'avenir ».

Claire Démar, saint-simonienne, écrivaine brillante, était vraisemblablement âgée d'une trentaine lorsqu'elle se suicida en 1833. D'autres saint-simoniennes partagèrent sa fin malheureuse, parmi lesquelles Marie-Reine, la fondatrice de *La femme libre*, qui se noya dans la Seine quelque année après Claire. C'est Suzanne Voilquin qui nous livre le récit de ces deux suicides, dans *La femme libre* et dans son livre autobiographique, avec le but notamment de chercher à en articuler les causes, non pas simplement personnelles mais sociales, et de saisir ainsi les nécessités auxquelles les pratiques politiques des saint-simoniennes devaient pouvoir répondre.

⁸⁵ Caroline, II, 9, p. 143.

⁸⁶ Cf. *supra*, 7.2.3.

⁸⁷ Suzanne, I, 16, p. 215.

Selon son interprétation, Marie-Reine Guindorf, dont Suzanne avait été la confidente, avait cherché la mort pour échapper à une double impossibilité : elle ne voulait ni pouvait plus rester avec son propre mari, mais elle ne parvenait pas non plus à défier les opinions et les convenances en le quittant pour un autre homme. Marie-Reine avait été alors la victime de cet ordre moral déréglé qui laissait aux femmes la redoutable alternative d'être des esclaves *soumises* ou des esclaves *révoltées*. Des normes déconnectées de la réalité sociale, les « jugements contradictoires du monde »⁸⁸ que Marie-Reine, bien que saint-simonienne, ne parvenait pas à mettre complètement en question, écrasaient ainsi de leur poids une existence qui, restant dans l'impossibilité de l'action, d'une action morale *et* libre à la fois, s'était enfin résolue au suicide.

Les saint-simoniennes reviendront dans de nombreux articles sur cette question, sur le prix à payer pour devenir une femme libre qui recherche et parfois suit déjà dans ses conduites un ordre nouveau. Il s'agira d'une problématique que les lectrices du périodique aussi soulèveront souvent, en écrivant aux saint-simoniennes que, bien que d'accord *en théorie* avec leur saint-simonisme, elles ne pouvaient pas les suivre *en pratique*, parce que le monde n'était pas encore prêt pour les actions et les paroles de femmes libres. Celles-ci, placées par leur action « hors la loi commune », risquaient de ne rencontrer que de la réprobation et du blâme, de la part des hommes, mais des femmes aussi⁸⁹.

Le problème de savoir comment vivre et agir « hors la loi commune » devenait ainsi un problème majeur pour les saint-simoniennes. Il s'agissait d'une question de force politique (soutenir une aspiration à la liberté sans effrayer d'autres femmes, notamment celles plus liées au christianisme), mais aussi, comme dans le cas de Marie-Reine, une question de vie. Ce problème fut ainsi à l'origine d'une différenciation interne au périodique, dont les rédactrices, tout en continuant à écrire et travailler ensemble, avaient explicitement révélé, dans l'*Extrait du règlement qui unit les femmes nouvelles* publié dans le périodique, de suivre deux voies diverses dans leur conduite morale, l'une encore proche de la morale chrétienne, l'autre déjà dans la pratique d'une morale nouvelle.

Les saint-simoniennes avaient décidé de ne pas cacher ni effacer une telle différence, mais de l'assumer et de la rendre visible, pour en faire un objet de

⁸⁸ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 393.

⁸⁹ Cf. Lettre de Juliette B., I, 5, p. 40.

réflexion et d'expérimentation pratique. Elle se signifiait par la couleur du ruban qu'elles portaient : la couleur dahlia, pour celles qui, dans l'attente que la nouvelle morale était articulée et reconnue socialement, suivaient encore les principes fondamentaux des lois chrétiennes, notamment dans la pratique de leurs relations intimes, pour ne pas risquer de se consacrer à une « liberté sans règle ni limite »⁹⁰ ou de voir entamée leur réputation, qu'elles mettaient déjà en danger en écrivant et en participant à la vie politique. La couleur ponceau était au contraire choisie par celles qui, comme Joséphine Félicité, acceptaient de dévoiler, même dans leur existence, l'hypocrisie de l'ordre social existant et dépassaient ainsi les prescriptions de la morale chrétienne, pour chercher un amour plus libre, pour donner une place aux « désirs » et au « plaisir »⁹¹.

Une telle différence n'aboutissait pas à la division ni à la réprobation réciproque (« la femme nouvelle ne se constitue pas en juge de ses compagnes »⁹², écrit Suzanne), mais elle donnait lieu à une unité à « la forme irrégulière »⁹³ qui s'enrichissait de ces différences, du travail de pensée qu'elles demandaient dans la compréhension du sens et des formes de la liberté, de cette liberté, écrit Joséphine Félicité, que les femmes « déjà ont et de celle qui nous reste à acquérir pour le présent et surtout pour l'avenir »⁹⁴.

C'est alors cette union irrégulière qui devait constituer un *rempart* contre le désarroi qui avait saisi des femmes comme Marie-Reine. Une telle association irrégulière et diversifiée donnait un cadre commun à ce travail lent de la pensée humaine « pour détruire le passé et fermentant sans cesse pour élaborer l'avenir »⁹⁵, qui permet de reconnaître et d'articuler ce qui est en train de se faire dans la vie sociale, même s'il n'a pas encore été figé dans des lois ou des mœurs établies. C'est par un tel travail d'articulation et de pensée qu'une mesure nouvelle et commune pour les actions pouvait s'élaborer en offrant un point d'appui à celles qui agissaient et vivaient « hors la loi commune ».

Le cas de Claire Demar, tel qu'il est présenté par Suzanne Voilquin, est différent de celui de Marie-Reine et demande aux *femmes libres* de s'affronter à une

⁹⁰ Suzanne, « Extrait du règlement qui unit les femmes nouvelles », I, 7, p. 63.

⁹¹ Joséphine Félicité I, 7, pp. 64-66.

⁹² Suzanne, « Extrait du règlement qui unit les femmes nouvelles », I, 7, p. 64.

⁹³ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

⁹⁴ Joséphine Félicité I, 7, p. 66.

⁹⁵ Suzanne, II, 1, p. 7.

question politiquement encore plus importante. Le suicide de Marie-Reine témoigne en effet pour Suzanne des troubles qui s'engendrent chez les individus, et notamment chez les femmes, dans un ordre social qui ne donne plus de règles ni de limites justes : soit ceux-ci sont *injustes*, déconnectés des pratiques effectives et de la liberté à laquelle on aspire désormais, soit ils ne semblent exprimer rien de plus que des *intérêts* individuels ou particuliers. Le problème auquel le geste de Marie-Reine confronte les saint-simoniennes est alors celui du rapport aux *normes* sociales, dans la transformation historique qui les affecte. Les vicissitudes de Claire Démar soulèveront au contraire la question du rapport à une idée, un idéal de liberté et de justice qui se heurte à une réalité sociale glacée dans les égoïsmes et les calculs.

Le suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts, qui s'était tué avec elle la nuit du 3 août 1833, avait suscité de nombreuses réactions en dehors de la presse saint-simonienne et, pendant des années, il avait été porté comme le symbole du désordre moral entraîné par les femmes libres saint-simoniennes⁹⁶. Leur suicide était ainsi expliqué comme l'effet de l'impossibilité de conduire une vie *en dehors des normes sociales établies* et de pratiquer une liberté sans lois ni limites. Comme nous l'avons vu, lorsque Célestin Bouglé avait accusé les saint-simoniennes de reconduire le *socialisme* saint-simonien à des positions *individualistes*, il avait lui aussi considéré le cas de Claire Démar comme l'exemple majeur d'une telle corruption et il avait attribué une telle thèse à Suzanne Voilquin elle-même⁹⁷.

Il nous faudra corriger une telle attribution et mettre en général en question cette interprétation de la figure de Claire Démar. La transformation du regard porté sur cette dernière est d'importance majeure : elle nous permettra de reconnaître l'épreuve qui se dessine pour le *saint-simonisme* et, plus largement, pour le *socialisme*, dans les discours et les pratiques de ces femmes libres. Dans le *féminisme* saint-simonien – pour employer une expression anachronique mais

⁹⁶ Par exemple, en 1864 Ernest Legouvé en critiquant durement le féminisme saint-simonien, en raison de la transformation des mœurs familiales et sexuelles que les saint-simoniennes envisageaient : « La femme libre ! Attaquer, s'en occuper, n'est-ce pas, diront beaucoup d'hommes sérieux, prendre souci d'un péril imaginaire ? La femme libre est morte – la bête est morte mais le venin ne l'est pas », Ernest Legouvé, *Histoire morale des femmes*, Paris, IV^{ème} édition 1864, p. 238). Cf. C. Veauvy, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France », cit., p. 38.

⁹⁷ Célestin Bouglé, « Le féminisme saint-simonien » in Id., *Chez les prophètes socialistes*, Paris, Felix Alcan, 1918, p. 94. Cf. *supra*, 1.2.

révélatrice d'une généalogie importante – c'est la possibilité d'un ordre social sachant réorganiser ses normes et ses institutions sur le principe de la liberté des individus qui s'impose ainsi comme une épreuve à laquelle la politique socialiste est appelée à répondre. La question de la liberté des femmes deviendra de la sorte la pierre de touche de la *modernité* politique dont le saint-simonisme et le socialisme savaient, ou ne savaient pas, être capables.

Suzanne consacre un long article dans le numéro 19 de *La femme libre* au suicide de Claire Démar. Le jugement qu'elle portera dans d'autres textes (notamment dans son autobiographie) sur cette saint-simonienne est ambigu et complexe, tiraillé entre l'estime et une prise de distance à l'égard d'une femme qui avait, d'après elle, trop osé dans ce qu'elle faisait dans ses relations intimes. Toutefois, dans cet article, il n'est pas question pour Suzanne de la conduite morale de Claire Démar : ce n'est pas le désordre moral qui donnera la clé de son suicide. Claire se tuera non pas à cause de l'absence de règles, mais à cause de l'effondrement d'un *idéal*.

Par le choix risqué de vouloir donner une explication du geste de Claire Démar, Suzanne s'expose au danger de parler au nom d'une autre et au lieu de son silence dernier, en projetant sur elle des idées que Claire Démar aurait dû dire, ou taire, d'elle-même. Mais si Suzanne s'était résolue à écrire cet article, c'était aussi, comme nous venons de le rappeler, pour réfléchir aux menaces qui incombaient sur les pratiques politiques des femmes libres, pour comprendre le sens des impasses qui pouvaient les écraser. Que « Claire Démar » soit alors considérée ici comme l'image, comme la figure la plus radicale du « cri de liberté »⁹⁸ poussé par ces femmes, plutôt que comme cette fille brune qui se donna la mort dans une nuit d'été du 1833.

Cette « Claire » sera ainsi pour Suzanne la victime de « l'anarchie sociale et religieuse du siècle »⁹⁹ qui prenait pour elle la forme du « scepticisme » et du doute venant enfin lui faire éprouver l'*étrangeté* radicale de ses idées de justice et liberté

⁹⁸ Suzanne Voilquin, *Préface à Ma loi d'avenir*, édité par Valentin Pelosse, in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 173. Il faut remarquer d'ailleurs que ce suicide avait suscité plusieurs commentaires, dont notamment celui de la saint-simonienne Cécile Fournel, visant à défendre l'image du saint-simonisme en présentant Claire Démar et Perret Desessarts comme des figures marginales, sinon externes, au mouvement (*Livre des Actes*, t. I, p. 50). Sur les réactions à ce suicide, voir Valentin Pelosse, « Détails sur un double suicide », in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 162 suivantes.

⁹⁹ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, pp. 249-250.

par rapport à la société et à l'époque dans laquelle elle vivait. Ce sont alors les transformations de la famille, du travail, des formes d'autorité et de transmission, envisagées à la lumière de la liberté des femmes, qui se heurtent progressivement à « cette société du dix-neuvième siècle si froide, si égoïste »¹⁰⁰, dans laquelle, comme le dira Suzanne, la place de Dieu est prise par l'intérêt et par l'argent.

Ainsi, Claire préfère mourir plutôt que continuer à voir ses idées de liberté et de transformation sociale, les idées qu'elle avait retravaillées à partir du saint-simonisme, ridiculisées, rabaisées au jeu des intérêts et des opinions, et ainsi progressivement *vidées de leur puissance sociale*. Elle meurt de voir l'idéal de liberté morale et politique qui la guidait perdre sa prise sur le monde social, et devenir aux yeux du monde irréel, imaginaire. Elle mourait ainsi, conclut Suzanne « faute de croyances », opprimée par « des idées d'avenir »¹⁰¹, qui, dans la solitude qui était la sienne, semblaient perdre de plus en plus leur réalité.

Son suicide était ainsi le *suicide de l'utopie*, la mort qui s'impose à la mort de l'idéal de liberté lorsque celui-ci est dépouillé de sa force de transformation de la vie sociale et déchoit de sa place « religieuse » d'orientation des actions, pour n'être considéré que comme un idole parmi les autres. Si, comme Suzanne l'écrira dans le dernier numéro de *La femme libre*, Claire Démar avait été celle des saint-simoniennes qui s'était élevée plus que les autres à une « pensée sociale »¹⁰², c'était alors une telle pensée, avec les aspirations profondes que Claire avait cherché à indiquer à partir de l'« autorité de [son] expérience »¹⁰³, que celle-ci voyait se dessécher dans la vie sociale, méconnue dans les institutions et dans les pratiques politiques, et ainsi incapable de rendre *collectivement imaginable* une autre vie commune.

Si le suicide de Claire Démar venait ainsi de la maladie d'une société incapable de se comprendre et de se transformer, Suzanne avait alors ressenti la nécessité d'imaginer pour ses lectrices des pratiques qui pouvaient contrecarrer un tel mal, celui d'un « état transitoire » qui « s'il se prolonge, peut devenir une question de vie ou de mort pour beaucoup d'autres »¹⁰⁴. Suzanne avait identifié dans la *solitude* de Claire Démar le trou ayant englouti ses espoirs, ses croyances, et

¹⁰⁰ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 251.

¹⁰¹ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 252.

¹⁰² Suzanne, II, 11, p. 182.

¹⁰³ Suzanne Voilquin, *Préface à Ma loi d'avenir*, cit., p. 173.

¹⁰⁴ Suzanne Voilquin, *Préface à Ma loi d'avenir*, cit., p. 174.

enfin sa vie même. Avec une grande lucidité politique, Suzanne reconnaît alors que le désarroi de l'utopie, que la perte de prise sociale des idées politiques, ne pouvaient pas être dépassés simplement par une doctrine scientifique de la réalité sociale. Ils demandaient avant tout des *pratiques de relations* entre femmes, dans lesquelles un travail d'articulation du sens et des formes de la liberté pouvait être mené permettant de continuer à *donner force à l'idéal*, de l'élever au-dessus des intérêts particuliers et des attaques constantes du scepticisme et de l'égoïsme. Suzanne exhortera ainsi les autres saint-simoniennes à faire en sorte que

« les femmes, qui, pour adopter plus complètement la foi nouvelle, rompraient avec le monde ancien, ne soient pas conduites, par l'*isolement* et le peu d'appui qu'elles trouveraient parmi nous, au découragement et à la mort »¹⁰⁵.

La doctrine saint-simonienne, le défi de la liberté des femmes, sont ainsi autant une promesse de salut qu'un danger, le danger de se voir séparées, dans les idées et dans les actions, de la loi commune, sans pour autant trouver *un autre commun*, qui donne force et élévation aux idées et aux finalités nouvelles. Il ne suffit alors pas, conclut Suzanne « d'appeler les femmes à la liberté, et de les laisser ensuite se débattre *seules* avec ce monde égoïste, qui n'a pour tout régulateur et unique Dieu que l'argent »¹⁰⁶. Il faut que les idées nouvelles (la « foi nouvelle ») s'accompagnent à une *pratique nouvelle de la liberté*, qui se réalise dans un travail collectif d'articulation des désirs et des expériences de liberté, comme celui qui commençait à se faire par leur périodique ou dans les lettres qu'elles s'échangeaient¹⁰⁷, ou encore qui pouvait se faire dans des associations pour l'éducation réciproque des femmes ou de soutien aux filles devenues mères hors

¹⁰⁵ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 252, moi qui souligne.

¹⁰⁶ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 252.

¹⁰⁷ Voir par exemple, Angélique Arnaud et Caroline Simon, *Une correspondance saint-simonienne (1833-1838)*, textes recueillis et présentés par Bernadette Louis, Paris, Côté-femmes, 1990 ; Suzanne Voilquin, *Mémoires d'une saint-simonienne en Russie*, présenté et annoté par Maité Albistur et Daniel Armogathe, Paris, Côté-femmes 1977, qui témoignent certaines des pratiques saint-simoniennes pour objectiver et socialiser ce qui paraissait privé et intérieur.

du mariage¹⁰⁸. Ainsi, une telle liberté ne sera plus simplement un mot que les femmes encore ne peuvent prononcer « que sous le patronage des hommes et pour leur propre compte »¹⁰⁹, mais une parole qui *résonne d'un tel travail* et des échanges entre elles, et qui devient ainsi la *leur*, prononcée en première personne, comme le symbole de ce qu'elles déjà font et de qu'elles pourront faire ensemble.

Comme l'écrira toujours Suzanne dans un article de peu successif : « dans ce siècle un grand progrès doit s'accomplir en notre faveur ; mais pour déterminer ce mouvement, on doit aussi prévoir que *notre intervention est nécessaire* »¹¹⁰. Ainsi, si pour Suzanne la liberté des femmes est déjà « dans les mœurs »¹¹¹, comme ce qui travaille en profondeur la vie sociale, elle ne s'imposera toutefois pas d'elle-même : son *sens* et, plus encore, sa *nécessité* même, ne peuvent s'élaborer que dans et par l'intervention de femmes cherchant à comprendre comment vivre et penser *hors la loi commune établie*, en se donnant de nouvelles lois et des nouvelles finalités sans être écrasées par un tel effort.

Les vicissitudes de Claire Démar, comprises de la manière dont Suzanne le fait dans son article, ne nous amènent alors pas vers une réaffirmation de l'individualisme et de la simple liberté subjective, comme l'écrivait Bouglé. Elles nous conduisent plutôt vers la reconnaissance d'une *difficulté toute interne au saint-simonisme*, dans son inspiration socialiste dont les saint-simoniennes elles-mêmes se revendiquaient¹¹². Il s'agit la difficulté de forger une pratique politique capable de s'inscrire dans la *transformation sociale* et de l'*orienter*.

Une telle pratique ne va en effet pas de soi pour le saint-simonisme, comme l'indiquait Durkheim dans sa critique des abstractions qui infirmaient la conception saint-simonienne du changement historique et les projets politiques qui en découlaient¹¹³. Les impasses majeures se manifestaient notamment dans l'élaboration de pratiques politiques capables d'exprimer le nouvel ordre social, d'indiquer les finalités qui l'orientaient et les institutions pouvant les réaliser, *sans leur imposer de l'extérieur* une forme imaginée par la doctrine et détachée de la réalité.

¹⁰⁸ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 395.

¹⁰⁹ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

¹¹⁰ Suzanne ; II, 1, p. 6.

¹¹¹ Suzanne, II, 4, p. 55.

¹¹² Cf. notamment Suzanne, II, 4, p. 56 pour l'emploi du mot « socialisme » et les articles de Marie-Reine sur les « Événements de Lyon » (mars 1834), II, 9, p. 146 et II, 10, p. 165.

¹¹³ Cf. *supra*, 7.1.4.

La vie de Claire Démar porte ces difficultés au plus haut degré de tension pratique, en montrant combien pouvait être difficile non pas seulement d'agir, mais de survivre, dans un « état transitoire », dans le *désajustement* entre l'ordre établi et l'ordre en formation dans les profondeurs de la vie collective. Si d'une part pour elle, comme pour les autres saint-simoniennes de *La femme libre*, l'organisation sociale en formation ne pouvait pas être articulée ni orientée sans passer par la liberté de chacune, par une expression libre qui rendait impossible d'accepter l'imposition d'une autorité spirituelle extérieure, un tel travail de la liberté ne pouvait pas se réaliser en *solitude*. Celle-ci écrasait les femmes qui marchaient sur la ligne de faille de la transformation, parce que dans cette solitude les désirs et les visions d'avenir, qui peuvent vivre seulement *dans et par des pratiques*, perdaient leur ancrage dans une réalité commune et partagée, et avec lui, leur force pratique et transformative. Ce à quoi on aspirait, réduit aux yeux du monde à intérêt particulier ou opinion subjective, s'affaissait ainsi dans le rien. La question va devenir alors celle de savoir où *ancrer* la liberté, comment avoir « foi » dans les transformations sociales et dans les conduites auxquelles cette liberté appelle.

En partant des questions soulevées par l'expérience vécue du changement de l'organisation sociale et des prix qu'il demandait à payer, les saint-simoniennes chercheront ainsi à imaginer, au-delà du saint-simonisme lui-même, de quelles manières faire remonter à la parole et à la conscience collective les idées et les aspirations qui émergeaient depuis leurs expériences de l'existence sociale, pour leur donner la puissance de continuer à exister collectivement. Au-delà des images forgées par Enfantin, elles seront ainsi une « force d'avenir », par les épreuves auxquelles les exposait une liberté qui, une fois comprise comme possible, leur était devenue nécessaire, et par l'effort de comprendre en quoi et comment le travail d'articulation de l'ordre social leur était indispensable pour être des femmes libres, et non pas seulement des esclaves révoltées.

3. LA PRATIQUE DE LA LIBERTÉ

3.1. « Une liberté digne de nous, grande, sociale, religieuse »¹¹⁴ : transformation sociale et autorité spirituelle

Dans le numéro 12 de *La femme libre* est publié le seul article du périodique écrit collectivement et signé « Les femmes nouvelles »¹¹⁵. Il se présente comme une réponse à G[ertrude], dont l'article *De l'affranchissement de la femme*, qui était paru dans le même numéro¹¹⁶, formulait une dure critique au saint-simonisme, accusé d'associer l'affranchissement des femmes à des idées « immorales et absurdes ». La réponse des femmes nouvelles vise ainsi d'abord à contester cette immoralité présumée, en opérant un renversement du regard : ce qui était socialement conçu comme moral est montré comme immoral, et ce qui semblait immoral aux yeux de Gertrude et du monde révélait au contraire sa tension morale et « religieuse » interne.

Ainsi, en parlant directement à la première personne plurielle, les *femmes nouvelles* écrivent que l'immoralité pour elles existe là où la société est organisée d'une manière telle que les femmes y sont vendues ou marchandées, qu'elles doivent cacher leurs pensées, voire même leurs actions, et qu'elles ne peuvent pas diriger ou éduquer leurs enfants, même si elles risquent leur vie en les mettant au monde. La transformation du regard sur la morale émerge ainsi à ce moment : ce n'est pas sur la base d'un ordre normatif *absolu* et *transcendant* qu'on juge de l'immoralité des *conduites individuelles*, mais, à l'envers, on juge de *l'immoralité de la vie collective* sur la base de son dérèglement et de la déconnexion de ses normes par rapport aux pratiques et aux attentes de celles et de ceux qui en font partie. C'est le regard social et historique des *femmes nouvelles*, celui qui s'est forgé dans le saint-simonisme selon une perspective qu'elles appellent parfois socialiste, qui les amène de la sorte à élaborer *un autre critère* de l'immoralité, qui implique ainsi non pas la

¹¹⁴ Suzanne, I, 17, p. 219.

¹¹⁵ Les femmes nouvelles, « Réponse à G*** », I, 12, pp. 157-161.

¹¹⁶ Gertrude, « De l'affranchissement de la femme », I, 12, pp. 153-157.

correction des conduites sur la base d'un ordre présupposé d'entrée de jeu, mais l'articulation de l'ordre en formation dans la réalité sociale et l'indication des institutions et des formes de rapport pouvant, ou ne pouvant pas, l'exprimer avec justice.

Un tel regard permet aussi aux *femmes nouvelles* d'indiquer un autre critère de *moralité* que l'adhésion aux normes établies et à une morale chrétienne figée une fois pour toutes dans son sens. La moralité, écrivent-elles, est « dans l'acte, qui a pour but non seulement d'*élever* l'individu social, la femme et l'homme égaux aux yeux de Dieu, mais de donner du bonheur au plus grand nombre, sans nuire à personne »¹¹⁷. La moralité, non pas *cristallisée* dans un code, mais qualifiant une certaine *manière d'agir*, caractérise alors, d'une part, les actes par lesquels les individus *s'élèvent* au dessus de leurs intérêts exclusivement particuliers et cherchent à comprendre les aspirations profondes qui en traversent les expériences et qui constituent le véritable cadre de sens de leurs actions. Et, d'autre part, une telle moralité se révèle dans ces actions qui visent le bonheur du plus grand nombre, qui n'acceptent pas que les femmes, les travailleurs, les femmes prolétaires, *rejetés* en dehors de la loi, soient empêchés d'agir sur la société et de recevoir les bénéfices et le bonheur d'une vie collective plus juste, et plus juste aussi dans la mesure où, à une telle justice, tous et toutes sont appelés à participer.

On rencontre à ce moment alors l'élément le plus important du travail politique de *La femme libre*, sur lequel il nous faudra maintenant s'arrêter : pour suivre une telle idée de moralité, pour la porter dans les actions, pour en faire une orientation des conduites, le regard social et historique *ne suffit pas* aux saint-simoniennes. Il leur faudra une *pratique de parole commune* les amenant à écrire et à penser collectivement, comme des femmes nouvelles qui écrivent ensemble pour donner force et réalité au fait même d'être « nouvelles », pour faire exister les idées d'avenir qui surgissent depuis leur position. L'analyse que Suzanne donnait du suicide de Claire Démar nous indiquait déjà un tel besoin, qui s'exprime ici par la forme même de l'article, celui d'une première personne plurielle, d'un « nous », qui surgit pour exprimer la nécessité et la force pratique d'un discours sur la morale que les rédactrices du périodique, femmes nouvelles et libres, ont vu émerger depuis ce qu'elles disaient et faisaient ensemble dans le cadre de la revue.

¹¹⁷ Les femmes nouvelles, « Réponse à G*** », I, 12, p. 159.

La qualification de femmes « nouvelles » donne ici la clé pour accéder au problème auquel les saint-simoniennes sont confrontées. C'est la question du nouveau, le problème de pratiquer le rapport entre *l'ordre social passé et l'ordre social à venir* qui s'impose à elles, en se présentant aussi dans l'article critique de Gertrude. Celle-ci interrogeait en effet les saint-simoniennes sur leur manière de concevoir et de pratiquer la transformation des lois sociales, en défendant la nécessité de « respecter les lois des pères », de les transformer en les accomplissant, sans les renverser pour autant¹¹⁸.

C'est un tel respect que les rédactrices de *La femme libre* ne pourront pas accorder d'entrée de jeu, pour plusieurs raisons, dont la première était leur perception vive de la *transformation* sociale qui les investissait et qui se définissait aussi par leurs conduites. La conscience aigue d'un ordre social historique, et non « absolu », la reconnaissance du fait que « l'humanité ne [vive] pas d'une *seule idée* »¹¹⁹, mais que les *idées* capables d'orienter les actions sociales pouvaient changer dans le temps en transformant la forme de la vie collective, les amenaient à réfléchir sur ces expériences de l'ordre social dans lesquelles du *nouveau* pouvait apparaître, être nommé et pratiqué. De ce nouveau, d'ailleurs, elles-mêmes étaient une étonnante manifestation, elles qui mettaient si radicalement en question une *hiérarchie* entre les hommes et les femmes qui semblait s'attester partout et dans toutes les époques.

L'enjeu devient alors celui de comprendre comment les rédactrices de *La femme libre* parviennent à concevoir et à pratiquer leur propre « nouveauté », qui est au fond la nouveauté de leur *liberté*, à partir du moment où, comme nous l'avons

¹¹⁸ Gertrude, « De l'affranchissement de la femme », I, 12, pp. 153-157.

¹¹⁹ Suzanne, I, 15, p. 188. Dans *La femme libre* les réflexions concernant sens de la transformation sociale et de l'émergence d'un nouvel ordre d'idées et de normes étaient hétérogènes, allant de l'idée de rupture historique à celle de transformation dans la continuité. Cette différenciation, qui parfois travaillait les articles signés par une même auteure, réfléchissait la difficultés théoriques et pratiques que nous sommes en train d'analyser : le besoin de penser, d'une part une *transformation radicale* rompant avec l'organisation existante de la famille, de la politique, de la pratique du savoir, et invitant ainsi à renvoyer « au passé des lois, des institutions que depuis longtemps le passé réclame » (Suzanne, I, 18, p. 243) ; mais aussi, d'autre part, le besoin de présenter la nouvelle organisation de la vie collective comme un *ordre*, un ordre qui *précède* les individus et leurs volontés, un ordre qui se transmet et se fait dans l'histoire d'une existence collective sans pour autant perdre sa nécessité : « il y a dans le temps – écrit encore Suzanne – des droits qui meurent et d'autres droits qui naissent ; ou plutôt des formes qui changent, se rajeunissent ; et Dieu, qui de siècle en siècle, d'époque en époque, *se fait mieux comprendre* aux humains » (Suzanne, I, 18, p. 241).

vu, elles reconnaissent la nécessité d'inscrire leurs actions libres non pas dans le cadre de l'arbitre, des caprices subjectifs ou des intérêts particuliers, mais dans celui d'un *nouvel ordre* social, avec ses lois, ses symboles, ses finalités¹²⁰. C'est une telle nécessité qui les conduira à problématiser le rapport avec l'histoire et la *tradition* : si, d'une part, elles perçoivent la friction constante de leurs conduites avec l'ordre existant et la tradition établie, chrétienne et occidentale, elles reconnaissent aussi d'autre part que les manifestations de leur liberté, tout comme la vie sociale à laquelle elles aspirent, ne peuvent pas être le simple produit de leur volonté individuelle. Cette liberté et les formes nouvelles de vie sociales dont elles sont en quête s'inscrivent alors pour elles dans un horizon symbolique irréductible aux individus, qui les précède et les oriente. Sans origine véritable, les formes de leur liberté se façonnent dans l'histoire d'un ordre capable d'exprimer des attentes « comprimées » et méconnues par les « lois des pères », et pour cette raison nommé par les saint-simoniennes par la référence à un « Dieu-Mère ».

Leur liberté, leurs désirs et leurs attentes naissent ainsi, pour elles, d'un ordre qui se fait et se transmet par une histoire et une vie dont *elles ne disposent pas* – ce que le mot de « Dieu » vient ici tout d'abord à signaler. Mais il s'agit d'un ordre qu'elles peuvent faire vivre et inscrire dans la réalité *par leurs propres paroles* et *par leurs propres conduites*, ce qui en fait un ordre *différent* par rapport à celui déjà affirmé et reconnu, l'ordre des « lois des pères ». En effet celui-ci, même en considérant ses transformations et possibilités de changement, comme le faisait Gertrude, ne pouvait toutefois pas comprendre en tant que tel des lois sachant être justes pour les femmes aussi : pour les saint-simoniennes, de telles lois exigeaient inévitablement *leur liberté*, une liberté à laquelle cet ordre n'avait pas su faire une place.

Concordia, dans une lettre publique adressée à Robert Owen et republiée dans la *Femme libre*, appelle ainsi les femmes à se faire « législatrices » : si les lois doivent être faites « par et pour ceux qu'elles doivent gouverner »¹²¹, alors, conclut-elle, les hommes, même les novateurs comme Owen, ne peuvent pas prétendre d'indiquer des lois valables pour les femmes aussi. C'est une question de *liberté*, celle requise par une loi qui ne s'impose pas avec la force, mais qui demande à être *comprise* et *aimée*. Mais c'est aussi une question de *justice*, de cette justice qui, comme

¹²⁰ Cf. Marie-Reine, I, 16, p. 204.

¹²¹ Concordia, « À M. Robert Owen », II, 7, p. 114.

celle à laquelle s'appelait déjà Fanny Raoul, devient aussi une *justesse*, une capacité de comprendre et d'exprimer la réalité en l'élevant.

Alors, si Concordia conteste aux hommes la légitimité de leur pouvoir législatif exclusif, c'est qu'elle reconnaît chez eux un manque de « compréhension » et d' « examen » quant à une partie de la réalité et de l'expérience, qui importe au contraire à elle, comme à d'autres femmes, d'*élever* au plan de la loi. En effet, remarque Concordia dans son article, l'injustice et la faiblesse propre aux lois existantes découle du fait qu'elles se sont élaborées sans que les sentiments, les actions et les expériences des femmes n'étaient « compris ni examinés »¹²². Ainsi, ces lois, tout comme l'ordre symbolique s'exprimant en elles, restaient *déconnectées* de ces expériences, s'imposant alors à elles de l'extérieur. Et ces expériences, ainsi placées en dehors de l'ordre symbolique, étaient comme *mutilées* et laissaient celles et ceux qui les vivaient dans la confusion, dans la difficulté d'élaborer un sens à ce qui leur arrivait. Concordia porte l'exemple de l'amour, l'amour tel qu'elle en fait l'expérience : cet amour, remarque-t-elle, est pour les femmes un « fearful gift (un terrible don) » et « il en est ainsi parce qu'il a été toujours *oublié lorsque le travail de la législation a été fait* ». L'oubli qui a lieu dans le travail de la législation, l'existence d'un ordre symbolique aux mailles *trop larges* qui laissent passer trop d'expériences, comme celle de l'amour, sans leur donner une forme ni un sens, représentent la véritable origine de la scission séparant les femmes de la vie sociale. Se motive ainsi l'appel que Concordia adresse aux femmes pour qu'elles deviennent des *législatrices*.

Une telle exhortation n'a donc pas le sens formel d'une participation plus large au dispositif représentatif, mais elle indique la nécessité d'élaborer – que ce soit par le droit ou par des réflexions et des actions en *association* – le *sens* de certaines expériences et pratiques marginalisées, de *donner un nom* à ce à quoi on tient dans ce qu'on fait, d'*articuler les lois* qui nous orientent. On comprend alors la raison pour laquelle, pour Concordia, un tel travail de « législatrices » demande ainsi comme pas préliminaire que chacune s'efforce « d'acquérir la connaissance d'elle-même », d'apprendre et d'enseigner « l'*habitude d'analyser ses propres pensées* et de voir où elles peuvent aboutir, d'examiner jusqu'où elles sont propres à les

¹²² Concordia, « À M. Robert Owen », II, 7, p. 115.

guider, et de faire du passé une leçon pour le présent »¹²³. Le travail de la législation demande ainsi que l'on apprenne et l'on enseigne à faire ce que peu de femmes ont fait jusqu'à un tel moment, c'est-à-dire, à donner une *forme commune*, capable de donner un ordre et un sens à des pratiques diverses, à ce qui émerge depuis leurs expériences, à se connaître elles-mêmes en vue de l'articulation des attentes et des désir d'avenir qui les traversent.

Contre les « faux arrangements sociaux »¹²⁴, qui forcent ces expériences et ces attentes dans des cadres étroits, imposés, désajustés, se présente alors la nécessité d'un autre « travail de la législation » à même non pas de « comprimer » ce qui reste incompris dans son espace, mais d'*élever*, comme l'écrivaient les femmes nouvelles à propos du sens véritable de la morale, les aspirations et les idées qui commençaient à être nommées et articulées depuis leurs existences. C'est seulement par un tel travail de « législatrices », conclut ainsi Concordia, que les femmes « *agiraient réellement* et agiraient promptement sur leur sort »¹²⁵, d'une *action à la première personne*, par laquelle s'inscrire directement dans les transformations de la vie collective et rendre l'ordre de cette dernière plus juste à l'égard de leurs attentes.

Pour Suzanne, une telle action était tout d'abord celle visant à faire émerger des *normes sociales nouvelles*, en se confrontant à la difficulté majeure de faire exister une telle conjonction entre, d'une part, des conduites en rupture avec un ordre social injuste et impuissant, et, d'autre part, leur tension vers l'articulation d'un ordre *social* et « religieux », que la question du sens et de la mesure de leurs actions posait sans arrêt. L'action politique des femmes libres se confrontait de la sorte pour Suzanne au problème d'articuler l'ordre du passé à celui de l'avenir, en posant la question de savoir comment il était possible d'agir et de penser sur le front avancé du changement social, là où les formes nouvelles étaient encore en gestation.

Un tel problème se posait notamment dans le cas du divorce, dont Suzanne avait soutenu la nécessité dans nombreux articles du périodique, en se réclamant parfois d'une « science de la vie »¹²⁶ révélant l'« absurdité » du mariage sans un tel

¹²³ Concordia, « À M. Robert Owen », II, 7, p. 116.

¹²⁴ Concordia, « À M. Robert Owen », II, 7, p. 116.

¹²⁵ Concordia, « À M. Robert Owen », II, 7, p. 116.

¹²⁶ Suzanne, I, 17, p. 215.

« correctif ». Toutefois, l'introduction souhaitée du divorce soulève pour Suzanne la question de comprendre quelle « sanction sociale » pourra alors être donnée à l'amour entre individus, et comment articuler les formes du « nouveau mariage » que le divorce rendait une institution profondément différente, faisant une place explicite à une liberté individuelle qui pouvait aussi décider pour la dissolution du lien d'alliance¹²⁷. Bien que différente dans son principe, une telle union devait pouvoir être *encore une institution sociale*, et savoir exprimer ainsi une *loi* qui ne donnait pas de « nouvelles chaînes »¹²⁸ aux femmes, mais qui, en donnant une forme et un sens à leurs relations intimes et à leurs amour, rendait leur liberté plus *réelle* et plus « grande ».

À la différence de Suzanne, pour Marie-Reine, le travail de « législatrices » ne visait pas au premier abord l'articulation des normes nouvelles qui étaient en train d'émerger dans les pratiques sociales, mais plutôt l'élaboration des *idées d'avenir*, des finalités de la vie collective, que la transformation historique décelait aux yeux des femmes libres. Ainsi, elle invitait les femmes à oser inscrire leurs actions dans un horizon idéal plus large, en agissant « en vue d'une idée sociale », d'une réforme de la société, et non pas simplement en vue de la satisfaction de leurs besoins individuels, ce qui aurait sinon simplement prolongé une « protestation » qui, faite depuis longtemps, n'avait pas apporté des améliorations significatives aux destinées des femmes, ni du peuple¹²⁹.

Il s'agissait ainsi pour Marie-Reine de tirer toute les conséquences du fait que la liberté des femmes était indissolublement une « émancipation sociale » et « matérielle », et qu'elle demandait de commencer à comprendre et à organiser un ordre social permettant aux femmes d'agir directement *sur et dans la société*, sans avoir à passer nécessairement par les médiations des hommes, des pères ou des maris. Si parler de liberté ne voulait pas dire parler de désordre, c'était alors que cette liberté se réalisait déjà pour Marie-Reine dans l'imagination et la recherche d'un nouvel ordre social, « dans lequel l'*association* devra remplacer l'isolement »¹³⁰, l'organisation du *travail* permettra aux femmes d'y prendre une place pour avoir une vie matériellement indépendante, le soin du ménage n'absorbera plus leurs

¹²⁷ Suzanne, I, 17, pp. 217-218.

¹²⁸ Suzanne, I, 18, p. 234.

¹²⁹ Marie-Reine, I, 16, p. 204.

¹³⁰ Marie-Reine, I, 16, p. 204.

énergies et l'éducation des enfants sera reformée aussi sur la base des paroles et des idées des femmes. En donnant ensuite un exemple de ce qu'elle entend lorsqu'elle parle d'une régulation nouvelle de la société, intervenant pour reconnaître et à la fois ordonner des pratiques que les vieilles lois ne savaient pas exprimer, Marie-Reine imagine aussi un système de « providence sociale » pour l'éducation et les soins des enfants nés d'unions plus « mobiles » et changeantes¹³¹. Les actions des femmes « nouvelles » ne se mesurent alors pas sur la recherche d'un droit d'accès au monde tel qu'il est, mais sur la capacité de se figurer, parfois même de façon très risqué, l'ordre social nouveau qui serait digne de leur désir de liberté.

Si une telle liberté est ainsi exigeante, c'est qu'elle n'est pas conçue comme étant simplement une propriété des sujets, mais tout d'abord comme une *manière d'agir* qu'on mérite en la réalisant, en travaillant pour articuler les lois qui orientent nos actions ou pour élaborer des idées d'avenir, des projets de réorganisation de la vie collective. C'est un tel caractère qui rend la nouveauté d'une telle liberté si difficile à inscrire dans le monde, parce que elle se joue toute sur la ligne de la transformation sociale, elle demande d'agir et de penser dans les lieux de passage à un ordre nouveau, un ordre moderne pour les femmes aussi bien que pour les hommes. Il s'agit ainsi d'une liberté difficile, non pas seulement pour le monde social qui est appelé à l'accueillir en se transformant, mais *aussi pour ces femmes* qui, comme le montraient les cas tragiques de Claire Démar et de Marie-Reine elle-même, devaient payer un prix très cher en cherchant à réaliser, par-delà l'ordre social existant, un tel travail de la liberté.

Ce travail ne pouvait pas se faire, en effet, qu'en traversant le désert du ridicule, du non-sens social de ses désirs, de l'immoralité de ses conduites, de l'irrationalité de ses discours. Pour ne pas effondrer, ni abandonner, il fallait alors la *confiance* de pouvoir sortir d'une telle traversée avec des découvertes précieuses, avec des mots et des idées qui articulaient le nouvel ordre en formation, et, ce faisant, le consolidaient, en lui donnant vie et existence. En lisant les numéros de *La femme libre*, on s'étonnera ainsi de reconnaître l'importance qu'y prenait la recherche d'une telle confiance, dans sa combinaison tumultueuse avec l'élaboration de discours joyeusement effrontés.

¹³¹ Cf. Marie-Reine, I, 16, p. 204.

Suzanne avait poussé sa réflexion sur le suicide de Claire Démar jusqu'à aborder de front le problème d'une telle confiance, en questionnant les conditions auxquelles les femmes libres pouvaient continuer à croire – d'une croyance non pas seulement intellectuelle, mais *pratique* aussi – à la réalité et la moralité de l'ordre s'exprimant par leurs actions et leurs discours. Elle se demandait et leur demandait ainsi directement : « à quelle *ancree* de salut les femmes *qui sentent l'avenir* pourraient-elles se rattacher ? »¹³². Quelle ancre pour leurs pensées d'avenir, pour des conduites déjà orientées par un ordre nouveau ?

Suzanne hésite alors à voir dans la liberté ce qui, en suffisant à elle-même, pouvait soutenir les femmes libres dans leurs conduites désajustées par rapport l'ordre social existant. La liberté « si incomprise par tous ceux qui la désirent »¹³³, en raison même d'un tel statut, de ce qui est à la fois désiré et incompris, incompris du fait même d'être autant désiré, ne peut pas être déjà l'« ancre » recherchée. Elle ne le deviendra qu'au fil d'un travail de *compréhension* faisant émerger dans les esprits une « foi nouvelle »¹³⁴, une foi dans ce que l'on recherche en agissant et en pensant avec des autres, une foi dans ce à quoi on tient, librement, mais selon une nécessité qui dépasse les calculs et les simulacres individuels.

Encore Suzanne, en commentant la figure d'une héroïne littéraire vivant « en dehors de la loi commune », observera que les efforts par lesquels elle cherche de se soustraire au joug des lois imposées ne lui apportent que des souffrances, dans la mesure où elle « n'y joint pas *une pensée sociale, religieuse* »¹³⁵, dans la mesure où elle ne parvient pas à donner à ses actions et à ses pensées une existence plus qu'individuelle, à les élever au-delà d'elle-même. Pour cette raison, conclut Suzanne, elle n'a pas « large *conscience de l'acte qu'elle accomplit* »¹³⁶ : sans une « pensée sociale », sans une « foi nouvelle » qui donne sens et réalité à la liberté, on ne parvient pas à *savoir ce qu'on fait* et *ce qu'on dit* lorsqu'on agit et on pense en cherchant la liberté. L'élaboration d'une telle pensée, ne *s'impose* alors pas de l'extérieur sur les individus et leurs actions, mais, en surgissant de ce qu'on fait et de la manière dont on en parle, nous permet d'exprimer le sens de nos conduites,

¹³² Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

¹³³ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

¹³⁴ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

¹³⁵ Suzanne, I, 16, p. 212.

¹³⁶ Suzanne, I, 16, pp. 212-213.

de comprendre quelles attentes, idées et croyances les habitent et nous élèvent « au-dessus des opinions du jours » et de l'accidentalité de l'arbitre individuel. La question devient ainsi celle de savoir par quelle *médiation* on parvient à prendre conscience des actes qu'on accomplit et de la nécessité des désirs qui les traversent : quelles pratiques et quelles formes de rapport nous permettent d'élaborer une telle compréhension, en nous rendant possible d'inscrire nos actions dans un ordre – un ordre que nous articulons nous-mêmes et qui naît de notre vie ensemble – qui les exprime et leur donne leur sens ?

C'est une telle question qui soulève, dans le périodique, celle du sens et des formes de l'*autorité spirituelle*. Celle-ci deviendra ainsi la pierre d'achoppement – et, en même temps, l'occasion d'une problématisation inédite – se présentant sur le chemin d'une liberté que pour les saint-simoniennes devait être « grande, sociale, religieuse »¹³⁷ pour être « digne » de leurs attentes. L'article de Suzanne sur Claire Démar posait la nécessité d'un *lien* entre liberté et « foi nouvelle », en reconnaissant que la liberté, bien que toujours risquée, devait pouvoir s'ancrer dans un ordre symbolique d'idées et de croyances communes mais tout aussi capables de faire une place à la plus grande « multiplicité » possible. Ainsi, dans sa préface à *Ma loi d'avenir* de Claire Démar, Suzanne, comme « femme de liberté et d'indépendance », affirmait la nécessité, pour sa société, de travailler à articuler le lien entre « liberté » et « autorité », entre la liberté et un ordre dans lequel les idées et les valeurs se trouvaient organisées selon des hiérarchies qui exprimaient une certaine forme de vie, qui était à la fois une et différenciée, toujours ouverte sur la possibilité de la transformation¹³⁸.

Le problème se pose ainsi pour Suzanne d'indiquer la figure symbolique capable de *présider au tissage* d'un tel lien entre liberté et foi nouvelle. Ce ne sera pas d'après elle une *autorité politique*, comme celle d'une « reine » qui pourra s'en charger, mais l'*autorité spirituelle*, qu'elle indique initialement par le nom de « mère ». En constatant les défauts qui affligent, dans sa nation, la recherche de liberté de la part des femmes, elle s'exclame ainsi : « les Français ont une reine, mais les femmes n'ont point de mère ! »¹³⁹.

¹³⁷ Suzanne, I, 17, p. 219.

¹³⁸ Suzanne Voilquin, *Préface à Ma loi d'avenir*, cit., p. 181.

¹³⁹ Suzanne, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

L'énigme qui se recèle derrière ce nom de « mère », la signification qui peut lui être accordée, vont ainsi devenir une problématique centrale dans *La femme libre*. Dans l'élaboration du sens à attribuer à une telle figure « symbolique »¹⁴⁰ se joue en effet pour les saint-simoniennes la question de comprendre quelles *fonctions et quelles pratiques spirituelles* sont capables de soutenir la liberté des « femmes nouvelles », en leur permettant de travailler à l'émergence de l'ordre social en gestation, sans succomber au désarroi de se savoir placées en dehors de la loi établie.

3.2. Un « 89 moral » pour vivre d'une vie sociale

La liberté des femmes qui « sentent l'avenir » a besoin d'une ancre qui ne peut pas être la « sauvage indépendance »¹⁴¹ d'une simple révoltée. Celle-ci est en effet encore une esclave dans la mesure où elle ne parvient pas à agir ni à penser selon un autre ordre d'idées et de sens. Ainsi, pour les rédactrices de *La femme libre*, et notamment pour Suzanne qui en deviendra la directrice, la liberté des femmes nouvelles demande de pouvoir inscrire leurs actions dans un ordre qu'elles contribuent à articuler et qui, *par le fait même* que leurs paroles et leurs actions cherchent à le comprendre, apporte à ce qu'elles font et disent une réalité sociale et une orientation, et leur permet ainsi de commencer à donner un nom à ce qui, en elles, tout comme dans la vie collective, demeure encore muet et obscur.

Sans l'inscription dans un tel ordre symbolique, elles resteraient sinon comme les « Saintes Thérèses fondatrices de rien » décrites par George Eliot dans *Middlemarch*, que nous avons évoquées dans le premier chapitre : des femmes qui « sentent » la nécessité d'une transformation des institutions, et du langage lui-même, pour que la vie collective puisse mieux s'ajuster à ce qui se fait et se désire en elle, mais qui ne parviennent pas à fonder ce qui pourrait exprimer cette vie nouvelle, parce qu'elles ne savent pas comment « forger la pensée et l'action dans une noble harmonie » et leurs luttes n'apparaissent alors aux yeux du monde que sous l'aspect de la « contradiction » et de la « confusion »¹⁴². Si les actions, les

¹⁴⁰ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 190.

¹⁴¹ Suzanne, I, 9, 99.

¹⁴² George Eliot, *Middlemarch*, *Prélude*, préface de Virginia Woolf, trad. Sylvère Monod, Paris, Gallimard, 2005.

pensées, les désirs d'avenir, de ces fondatrices de rien n'avaient pas pu s'inscrire dans un « courant vif » ni se faire monde, c'était qu'elles n'avaient pas été aidées par « aucun ordre ni aucune foi (faith) sociaux cohérents » pouvant accomplir « une fonction de connaissance pour une âme qui désirait avec ardeur »¹⁴³. Cette connaissance – une connaissance du monde, de soi, de ce qui s'exprime dans ses actes et ses attentes – tout comme cette foi et cet ordre qui la rendaient possible, semblait manquer dans la société anglaise de la moitié du XIX^e siècle, représentée dans le roman, et peut-être ils faisaient défaut à George Eliot elle-même¹⁴⁴.

Les saint-simoniennes aussi perçoivent un tel manque dans leur propre société, une « société, écrit Suzanne, si pauvre de convictions »¹⁴⁵ – du « faith » dont George Eliot parlait – qui les amène pour cette raison à se « occuper du sentiment religieux »¹⁴⁶, à chercher à comprendre où et comment se façonne ce qui donne nécessité et sens à leurs pensées nouvelles et les relie à des actions capables de faire advenir un ordre nouveau. Toutefois, à la différence de la protagoniste de *Middlemarch*, les saint-simoniennes semblaient avoir trouvé le bout de l'écheveau, et elles commençaient ainsi à démêler le fil les conduisant à reconnaître une source d'ordre et de foi sociale qui pouvait faire advenir leur liberté.

La recherche d'une telle source s'était faite par passages successifs, par échanges et discussions (dans le périodique, dans des lettres, ou par des échanges oraux dont reste la trace dans les récits autobiographiques) qui attestent de la transformation radicale accomplie par ces saint-simoniennes à l'égard du saint-simonisme : les problèmes posés par l'autorité spirituelles viennent à être *pensés en commun*, et non pas résolus par la figure d'un Père-Prêtre voulant réunir en soi la science et la fonction de direction religieuse. Ainsi, cette pensée commune

¹⁴³ George Eliot, *Middlemarch, Prélude*, préface de Virginia Woolf, trad. Sylvère Monod, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁴⁴ Luisa Muraro a donnée à ce propos une lecture de la figure des « Saintes Thèses fondatrices de rien » visant à montrer les limites auxquelles s'affronte la protagoniste de *Middlemarch*. Si celle-ci semble enfin ne pas parvenir véritablement à accomplir les œuvres importantes qu'elle envisageait par son désir, c'est que lui faisait défaut (tout comme à George Eliot) un ordre de relations et d'échanges entre femmes capables de les soutenir. Cf. Luisa Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Milano, Mondadori, 2009, chapitre II, pp.16-25. À ce propos, voir aussi la lecture critique de Virginia Woolf (*Préface* à George Eliot, *Middlemarch*, cit.).

¹⁴⁵ Suzanne, I, 15, p. 191.

¹⁴⁶ Suzanne, I, 15, p. 186.

devenait pour les saint-simoniennes à la fois une *modalité* de réflexion et *l'objet* de celle-ci, comme pour les femmes de Lyon et de Dijon l'avait été le fait de lire ensemble le *Contrat social* et de voir la forme de leurs relations transformée par cette pratique collective qui les incitait à donner un sens à cette expérience nouvelle.

Le point de départ des rédactrices de *Le femme libre* avait été proche d'une idée déjà forgée par le saint-simonisme : si, dans les « époques de rénovation, la marche imprimée aux choses ne put *s'organiser* et *devenir possible* qu'en vertu d'un sentiment religieux »¹⁴⁷, il fallait alors des « *révélateurs* » qui annonçaient et articulaient la « pensée divine » imprégnant les coutumes, les mœurs et les lois – comme il avait été le cas de Socrate, qui avait pressenti « l'unité » du principe d'organisation des idées et des croyances dans une société encore polythéiste, ou de Jésus qui prêcha l'égalité spirituelle en donnant une forme à l'orientation autour de laquelle « la société catholique s'organisa »¹⁴⁸.

Il fallait alors savoir qui et comment, dans les transformations des sociétés occidentales modernes, pouvait saisir, indiquer et organiser les *tendances profondes* de la vie collective, en rendant possible d'en « connaître » et d'en « accomplir » les « nouvelles destinées »¹⁴⁹. Chez les saint-simoniennes, une telle problématique, celle d'une autorité spirituelle moderne, connaîtra un développement inattendu dès lors qu'elle les amènera à questionner d'une double manière la *sexuation* du monde social et de cette autorité elle-même. Une telle problématique se développera ainsi selon deux lignes principales : d'une part, la mise en question d'une médiation spirituelle, indiquant l'ordre, les finalités et les lois de la société nouvelle, passant par les *hommes*, les *pères* et les *maris* ; d'autre part, la problématisation d'une autorité spirituelle venant d'une Femme-Messie, d'une « Mère ».

Après avoir cité quelque passage des écrits d'Enfantin et avoir évoqué sa doctrine sur les femmes, Suzanne écrit : « lorsqu'à mon tour je sonderai l'avenir, j'examinerai avec *ma conscience* de femme libre, dégagée de tous *liens individuels*, de *toute inspirations d'homme*, si ses théories d'appel ne sont pas une route vers l'avenir de progrès auquel nous tendons »¹⁵⁰. Comme souvent dans ses textes, on trouve ici

¹⁴⁷ Suzanne, I, 15, p. 221, moi qui souligne.

¹⁴⁸ Suzanne, I, 15, p. 221.

¹⁴⁹ Suzanne, I, 15, p. 221.

¹⁵⁰ Suzanne, I, 15, p. 220.

concentrés dans trois lignes tous les éléments du puzzle que Suzanne cherche à composer peu à peu : d'abord, une liberté qui, face à la tâche d'imaginer l'avenir, n'accepte pas une imposition extérieure, mais demande que l'on passe par la conscience qui sonde l'horizon des actions. Mais aussi une conscience libre qui doit pouvoir se dégager des liens individuels, des égoïsmes et des « délires » subjectifs, et se soustraire en même temps à la tutelle des « inspirations d'hommes ».

La force de nécessité avec laquelle ces éléments semblent devoir s'agencer n'épargne pas les rédactrices de *La femme libre* d'un long travail de réflexion et de compréhension, qui s'affronte à ce qui, dans l'évidence s'imposant depuis l'expérience des assemblées saint-simoniennes, des associations des femmes, de la vie familiale, demandait une pensée qui la consolidait en l'articulant. Pourquoi par exemple devoir se soustraire à l'inspiration des hommes ? La réponse n'avait rien d'escompté, même pour les saint-simoniennes qui étaient parvenues à une telle certitude pratique par des difficiles et parfois douloureuses transformations des rapports avec *Enfantin et la Famille*¹⁵¹. L'intuition féconde, à partir de laquelle les saint-simoniennes de *La femme libre* avaient commencé à tisser une réponse, nous l'avons déjà rencontrée : que ce soit dans la politique ou dans la famille, les hommes ne peuvent pas représenter une *médiation* adéquate, *socialement adéquate*, entre les femmes et la vie sociale. Suzanne le dira ainsi : « reléguées dans l'intérieur de la petite famille, [les femmes] *ne sentent pas assez* ce qu'il y a d'*excellent* et d'*avenir* dans la vie sociale »¹⁵². Il s'agit alors, pour elles, de trouver les médiations et les pratiques adéquates leur permettant de se réunir à la vie sociale, de sentir ce qui se prépare en elle d'excellent et qui appelle leur action, leurs paroles, une orientation venant d'elles. Cela ne peut pas se faire dans l'organisation donnée de la société, par la médiation des pères, des maris, ou même des hommes du mouvement.

Suzanne prononce ces mots dans un discours adressé à la Famille saint-simonienne, à laquelle elle demande que « les différentes groupes de femmes qui pourront se former sous l'inspiration saint-simonienne » soient admises aux assemblées et puissent ainsi délibérer sur toutes les questions générales qui y seront

¹⁵¹ De cette relations difficiles témoignent les lettres de Claire Démar au Père, recueillies dans Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 37-72.

¹⁵² Suzanne, « Discours adressé le 2 décembre à la Famille de Paris, réunie en Assemblée générale », I, 9, p. 101.

traitées. Suzanne y affirme en outre la nécessité qu'elles participent à un « conseil de famille » – un organe de jugement interne à la famille, une sorte de *court de justice* – dont elle souhaitait l'établissement pour régler, selon un ordre nouvel, les relations et les actions des saint-simoniens.

Cette participation, certes individuelle, parce que chacune y était avec sa propre parole, mais qui portait aussi dans l'assemblée ce que nous allons appeler ensuite *l'autorité symbolique d'un groupe de femmes*, visait à faire accéder les femmes à l'expérience de la « publicité », de l'articulation des jugements et des finalités, des décisions et des projets d'avenir. C'est une telle publicité, conclut-elle, qui opère comme un « principe moralisant qui agirait sur tous les individus » et qui aurait ainsi une fonction « active » et « vivante » pour l'éducation des femmes¹⁵³. Si les femmes ne veulent plus être les « somnambules de la société » qui dorment tout en parlant et en agissant, elles doivent pouvoir vivre directement d'une vie sociale, de cette publicité qui moralise, qui élève l'expérience individuelle sans l'effacer. C'est pourquoi la médiation des pères, des maris, ne peut pas être acceptée : en effaçant leurs expériences, en laissant en dehors du « travail de la législation » leurs visions et leurs questions de justice, en ne connaissant pas leurs pratiques ni les mots par lesquelles elles en parlent, une telle médiation, au contraire de les élever, les écrase.

Suzanne en porte comme exemple ce qui était arrivée à la Société des méthodes d'enseignement – une société d'hommes – organisant en 1834 des rencontres pour aborder publiquement le problème de l'accès des femmes à la vie intellectuelle. Au bout de quelque séance, le président de la société avait déclaré qu'une telle question restait insoluble. C'est à ce moment alors que Suzanne, qui avait relaté les contenus de ces débats dans plusieurs numéros du périodique, en se demandant pourquoi on parvenait si rapidement à clôturer la question, donne cette réponse :

« l'homme ou ne comprend pas ou ne veut pas avouer que les bases sur lesquelles s'appuie la Société reposent sur un principe faux qui tend à la faire crouler (...) dans cette cause, *l'homme est juge et partie*, et sa conscience n'a pas encore éveillé dans son cœur le désir *sincère* d'améliorer notre sort »¹⁵⁴.

¹⁵³ Suzanne, « Discours adressé le 2 décembre à la Famille de Paris, réunie en Assemblée générale », I, 9, p. 101.

¹⁵⁴ Suzanne, II, 7, p. 105.

Dans ces mots émerge ainsi la mise en cause de la hiérarchie dont Fanny Raoul déjà témoignait¹⁵⁵ : les hommes, qui ne savent ou ne veulent pas reconnaître les injustices qui pèsent sur les femmes ni les désirs qui les animent, ne peuvent pas représenter à eux seuls la société ni ce qui compte en elle – ni dans la famille ni politiquement. Ils ne sont alors qu'une partie qui, suite aux transformations de l'organisation sociale et à ce que les femmes commencent à dire et à rechercher, ne peut pas prétendre d'être la seule voix qui articule et juge les valeurs constitutives et les finalités de la vie collective.

Faute d'une transformation conséquente de l'organisation de la famille et de la société qui sépare les femmes de l'existence sociale, les femmes continueraient à rester isolées, ne pouvant s'occuper que de « petites choses individuelles »¹⁵⁶. Leur assignation exclusive à la famille, leur dépendance des maris et des hommes, les laisse en dehors des pratiques par lesquelles elles pourraient articuler les idées et les attentes qui s'enracinent dans leurs expériences, pour suivre et répondre avec liberté aux transformations sociales qui investissent la société. Une *justice* « impie »¹⁵⁷, « antireligieuse », non sociale, est ainsi réservée aux femmes qui ne peuvent pas rentrer directement dans le flux de la vie collective.

Une telle conclusion vaut évidemment d'abord pour la « loi homme » qui s'est forgée pendant les siècles des époques militaires, organisées autour de la guerre et de la force, et qui semble régir encore, comme le résidu d'un passé qui ne veut pas passer, l'organisation des familles, du travail et de la participation politique dans les sociétés industrielles. Ainsi, Suzanne s'attaque à tous ces hommes qui cherchent encore à imposer une loi morale désormais vidée de réalité et justice, non pas parce qu'ils croient qu'elle soit la véritable loi, mais

« par la frayeur qu'ils ont de voir ces idées de liberté germer dans nos cœurs, et d'être forcés, par suite de cette révolution morale, de venir, comme firent autrefois les seigneurs, dans cette mémorable nuit du 4 août, déposer sur

¹⁵⁵ Cf. *supra*, 4.1.

¹⁵⁶ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

¹⁵⁷ Suzanne, I, 11, p. 123.

l'autel de l'égalité leurs titres de propriété extorqués par la force sur la faiblesse »¹⁵⁸.

En appelant, comme le faisait la saint-simonienne Causabon dans son *Nouveau contrat social*, à un « 89 moral »¹⁵⁹ qui se ferait par le retentissement des paroles des femmes dans la vie sociale, les saint-simoniennes visent ainsi un redoublement du geste révolutionnaire, l'accomplissement de la promesse de liberté et d'égalité nourrie par la Révolution qui devait ébranler les derniers et les plus résistants privilèges, ceux des hommes à l'égard des femmes. Mais si les saint-simoniennes appellent à un *1789 moral* c'est que l'apparente répétition du geste amène aussi avec elle l'*altération*, celle d'un déplacement de la révolution de la politique à la morale, ou, plus exactement, celle d'une révolution politique qui naît d'une révolution « morale » au sens fort, à savoir d'une réorganisation de l'ordre social, de la famille, du travail.

Ce qui est alors d'autant plus remarquable, chez les saint-simoniennes, c'est que leurs critiques ne portent pas simplement sur ceux qui cherchent à imposer une vieille morale recouvrant en réalité des privilèges et des rapports de force. En cherchant un *1789 moral*, qui produise une réorganisation général de la vie collective et de son ordre d'idées et de valeurs, elles envisagent ainsi une mise en question des conceptions apparemment plus émancipatrices et nouvelles de la place des femmes dans la société industrielle.

Comme si dans ces commencements du féminisme avaient pu se manifester une puissance et une lucidité politique qu'il ne fut pas toujours aisé de conserver dans la suite, les saint-simoniennes avaient su porter leur discours jusqu'à l'idée radicale de refuser une *simple intégration* dans la société telle qu'elle était, parce qu'elles voulaient tout d'abord pouvoir dire, et penser ensemble, l'avenir encore obscur qui se préparait dans la vie collective. L'enjeu n'était pas celui de porter les femmes à la hauteur d'une modernité déjà comprise et établie, en opposant ainsi des résidus de l'Ancien Régime à l'ordre né avec la Révolution, mais celui, bien plus grand, de questionner le sens et les formes de cette modernité, d'interroger la *modernité depuis elle-même*, depuis les *décalages* qui se produisent en son sein, entre les femmes et les hommes, entre les ouvrières et les femmes riches, entre le peuple et

¹⁵⁸ Suzanne, I, 14, p. 187.

¹⁵⁹ E. A. Causabon, *Le nouveau contrat social, ou Place à la femme*, Paris, Delaunay, 1834, p. 62.

les propriétaires. Si nous avons déjà reconnu cette tendance à l'œuvre chez Fanny Raoul, et notamment chez Olympe de Gouges, c'est seulement chez les saint-simoniennes qu'elle est explicitement assumée et donne l'orientation et le sens à leur pratique politique et de pensée.

3.3. Autorité spirituelle et sexuation du monde

En faisant preuve d'une radicalité étonnante, Suzanne écrira que « les femmes (...) qui ne demanderaient à la société que des *droits*, ne feraient que de l'*indépendance*, du *républicanisme*, et non de la *religion* » : en demandant une extension des droits, elles ne feraient pas œuvre de construction, mais elles continueraient simplement la « partie critique de la morale reçue »¹⁶⁰. Les femmes – tout comme le peuple d'ailleurs, selon les saint-simoniennes – ne remportent pas des grands avantages à être et à devenir des simples *individus* titulaires de droits, si cela se fait au prix d'une atomisation sociale et du renoncement à une puissance de transformation politique de l'organisation collective.

Un tel « républicanisme » critique ne répond pas dans beaucoup de cas à ce à quoi elles aspirent et risque d'être ainsi une autre forme d'obscurcissement de leur expérience et de la réalité sociale elle-même. En présentant la lettre de Concordia à Robert Owen, dont nous avons parlé auparavant, Suzanne prévient à ce propos les législateurs, vieux et nouveaux, ainsi que les femmes qui pensaient pouvoir les suivre aveuglément et passivement : si on occupera – dit-elle en s'adressant aux femmes – les places que les « arrangeurs de systèmes » nous dessinent sans rien y changer, « bientôt nous y sentirons tristes et maussades »¹⁶¹. L'idée se retrouve souvent dans les pages de *La femme libre*, et elle est réaffirmée avec force, à l'extérieur du périodique, aussi par la saint-simonienne Causabon, qui la pose comme l'un des fondements du *nouveau Contrat social* qu'elle écrit : « il faut donc que la femme n'attende plus de l'homme la place qu'elle doit légitimement occuper, mais qu'elle sache *se la faire elle-même*, sans s'inquiéter des susceptibilités qu'elle excitera, des murmures et des cris qu'elle entendra »¹⁶².

¹⁶⁰ Suzanne, I, 18, p. 234.

¹⁶¹ Suzanne, II, 7, p. 111.

¹⁶² E. A. Causabon, *Le nouveau contrat social*, cit., p. 45.

Selon les saint-simoniennes, le danger n'est pas simplement celui d'être encore une fois renvoyées à une place *subordonnée*, même matériellement, et en retrait par rapport aux lieux de la politique ou du savoir. La mise en cause du républicanisme des droits, et de l'intégration qu'il promettait dans les formes existantes de la vie politique, amène les saint-simoniennes à considérer un autre piège, celui d'une *assimilation* à un modèle de valeurs et à un ordre des pratiques qui les précédait et s'imposait enfin à elles sans qu'un travail de médiation était fait de leur part.

Le doute naît en effet chez les rédactrices de *La femme libre* qu'on leur permettra « d'être libres », qu'on leur accordera le droit d'accéder à la « science » et à l'« intelligence » seulement lorsque on les aura « transformées » et « en quelque sorte *faites hommes* »¹⁶³. Mais cette démarche, on conclut, « continuerait le règne de la force, et la *puissance morale* se trouverait encore subalternisée »¹⁶⁴, parce qu'on renoncerait de la sorte au *conflit* et à la transformation de l'ordre social, de l'art, de la politique, de la morale et de la religion¹⁶⁵, pour coïncider immédiatement avec un modèle masculin d'action et de pensée qui ne peut plus être considéré comme une *médiation sociale* exprimant la généralité d'une vie collective, mais qui révèle plutôt d'être une vision partielle, porteuse d'opinions et d'intérêts qui n'ont pas encore été transformés par un véritable travail de généralisation et d'élévation à la vie sociale.

Ce qui est en train de devenir et deviendra la société suite à la transformation des rapports entre les hommes et les femmes, on ne peut le savoir à l'avance : il faut avoir la patiente politique de lire les *signes* du changement, de saisir les aspirations qui le traversent, pour commencer à nommer et à orienter ce qui n'est encore qu'un germe d'avenir. C'est une telle idée que Suzanne Voilquin reprendra quelques années plus tard, dans son autobiographie politique, écrite aussi pour travailler à cette œuvre d'articulation, qui demandait de « laisser des traces, perpétuer les actes accomplis, les recueillir, les transmettre, donc les écrire »¹⁶⁶.

Il s'agit pour Suzanne de reconnaître que la transformation sociale qui se préparait dans et par la vie de femmes comme elle ne pouvait pas être déjà

¹⁶³ Suzanne, II, 6, p. 92.

¹⁶⁴ Suzanne, II, 6, p. 92.

¹⁶⁵ Cf. Marie Camille de G..., II, 1, p. 19.

¹⁶⁶ Lydia Elhadad, *Introduction* à Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 7.

maîtrisée ni reconduite à un horizon d'idées et de pratiques préétablies. Elle relevait plutôt de l'ordre d'un inédit encore en partie impénétrable : « le principe de l'égalité des sexes, en féminisant la société, en dégagera l'inconnu »¹⁶⁷. C'est un tel inconnu qui amène Suzanne à s'écarter d'un avenir traditionnellement « rectiligne » et qui nourrit le besoin d'un travail symbolique capable de donner une forme et un sens à ce qui se présente tout d'abord sur le plan de la pratique – comme la fondation d'association et de journaux, ou comme des conduites moralement « divergentes » – en constituant ainsi un réservoir d'opacité vis-à-vis de la pensée et de la conscience.

Face au besoin de découvrir et d'articuler cet inconnu sans le forcer déjà dans des formes préconçues, même le saint-simonisme s'avère insatisfaisant. La critique des *femmes libres* portait notamment sur la *forme* d'une doctrine composant ensemble des affirmations *scientifiques* et des pratiques de conduite *spirituelle* et religieuse dans une union qui, à l'épreuve des faits et de l'expérience, se révélait hétérogène et problématique. Notamment, ce qui devenait progressivement intolérable c'était que, en raison de sa forme, la doctrine saint-simonienne avait tendance à *brider* les actions, à en *anticiper* le sens et les visées, en les reconduisant dans des cadres qui avaient été élaborés auparavant dans la théorie.

C'est à une telle tendance que certaines rédactrices de *La femme libre* réagissent avec force. Jeanne Désirée, la fondatrice du périodique, donne une voix à cette réaction dans un article intitulé « Par mes œuvres on saura mon nom »¹⁶⁸. Le titre annonce déjà le cœur de l'affaire : de contre à une *fidélité à la doctrine*, à ses principes et dogmes, Jeanne Désirée y revendique une fidélité à ce qui arrive et se fait dans et par ses *œuvres* et ses *actions*. Ce seront celles-ci à lui donner un nom. C'est pourquoi elle annonce de ne plus vouloir celui de « saint-simonienne » : « c'est à la bannière des femmes nouvelles que je rapporterai tout ce que je ferai pour notre émancipation », dit-elle, car « toutes les questions sociales dépendent de la liberté des femmes »¹⁶⁹, même dans la mesure où elles ne peuvent pas être comprises sans reconnaître la nécessité d'avoir affaire avec cet « inconnu » social, avec la réalité collective en formation qui se fait et se manifeste dans une telle liberté. Comme le dira Joséphine Félicité, une telle liberté

¹⁶⁷ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 189.

¹⁶⁸ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, pp. 69-70.

¹⁶⁹ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, p. 69.

« je la voulais *avant* de connaître les Saint-simoniens, je la voulais avant de connaître M. Fourier, je la veux malgré ceux qui s’y opposent, et j’y travaille peut-être *en dehors de plusieurs qui la veulent* »¹⁷⁰.

C’est une telle liberté, que l’on désire et à laquelle on travaille, qui, en raison de sa *précédence* et de son *excédent* par rapport à la doctrine, peut être une mesure de celle-ci, peut et doit en représenter une mise à l’épreuve qui l’ouvre sur son dehors. Ces saint-simoniennes s’opposent ainsi à une doctrine qui, se présentant comme émanation d’un pouvoir spirituel, prétend de dire quoi faire et de donner un sens aux expériences en supprimant ainsi cet « inconnu » que la liberté des femme et leur égalité (une égalité recherchée d’abord par les saint-simoniennes sur le plan de l’autorité spirituelle, de la « puissance morale ») commence à dégager dans la vie collective. Si on prend au sérieux la reconnaissance de cette *opacité* qui s’inscrit dans nos pratiques, du fait même d’un ordre qui se tisse à partir de celles-ci, alors il faudra accepter que le travail de son articulation n’est pas déjà acquis, mais qu’il reste encore et toujours à faire.

Dans l’article de Jeanne Désirée cette critique se précise comme la mise en question d’une doctrine qui a été « baptisée », à savoir associée au *nom* d’un fondateur, un nom qui la fige dans des dogmes et de principes qui se sont formulés par son autorité. Et c’est ainsi qu’au lieu de donner un nom aux choses, *on donne aux choses notre nom*, et on le immobilise dans la forme qu’on a décidée pour elles, sans les suivre dans leur réalité ni dans leur mouvement. C’est à ce moment que la doctrine se détache de la vie sociale et le nom singulier, comme celui de « saint-simonien », efface un *travail collectif de pensée* qui s’élabore à partir de ce qu’on fait ensemble et des manières dont on en parle.

Le saint-simonisme risque de produire cette *substitution* du nom de la doctrine à la réalité sociale, une réalité dans laquelle se préparait et se pensait la liberté des femmes, en raison même de son statut de doctrine à la fois *scientifique* et *religieuse*. D’une part, il tendait en effet à être encore une « science mâle »¹⁷¹, une science qui prétend, en dépassant ses limites, de pouvoir fonder sur ses démonstrations et

¹⁷⁰ Joséphine Félicité, I, 6, pp. 45-46, moi qui souligne.

¹⁷¹ Suzanne, II, 6, p. 92.

recherches l'élaboration de finalités et d'idées qui, s'engendrant dans l'inconnu de pratiques, restent en réalité encore à articuler et orienter par un travail politique et symbolique que les saint-simoniennes revendiquent pour elles aussi.

D'autre part, cet excès du savoir s'accompagne et se soude avec une idée de *direction spirituelle* que les saint-simoniennes accepteront de moins en moins. Il s'agissait d'une direction des conduites qui faisait découler directement de l'autorité spirituelle du fondateur, du Père ou du Prêtre, l'indication et l'élaboration de l'ordre des idées et des croyances. Mais, comme le remarque F. Dazur, dans une sorte de profession de foi qu'elle présente aux saint-simoniennes, il fallait reconnaître que « le monde reçoit des idées, des éléments de progrès ; il n'improvise pas une religion »¹⁷², et le fait de chercher à la lui imposer de l'extérieur, en accélérant le « long travail » de transformation de la pensée collective, relevait soit de l'inefficacité soit du despotisme.

C'est alors dans la transformation de cette autorité spirituelle que se joue la liberté des femmes, tout d'abord comme la possibilité de ne pas se déconnecter de la réalité des pratiques et des discours où une telle liberté se faisait et était comprise. Comme l'écrit Jeanne Désirée en s'adressant aux autres saint-simoniennes et, plus en général, aux femmes :

« si nous continuons à prendre des *noms* d'hommes et de doctrines, nous serons esclaves à notre insu des principes qu'ils ont enfantés et sur lesquels ils exercent une sorte de paternité à laquelle nous devons être soumises pour être conséquentes avec nous-mêmes : de cette manière nous aurons des pères ; leur *autorité* sera plus douce, plus aimante que celle du passé, mais nous ne serons jamais les égales, les *mères des hommes* »¹⁷³.

La mise en cause des doctrines des hommes, dont le saint-simonisme, se motive ainsi en raison du fait que, dans celles-ci, l'élaboration des *principes* recèle une *autorité illégitime*, parce que partielle et inégale, une autorité qui n'est pas véritablement scientifique, et qui laisse les femmes dans un esclavage moins apparent et plus difficile à reconnaître et à dépasser.

¹⁷² F. Dazur, II, 9, p. 152.

¹⁷³ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, p. 70, moi qui souligne.

Toutefois, il faudra comprendre que cette mise en cause, tout en appelant à la figure symbolique des « mères des hommes » ne s'est pas faite par un *renversement de la hiérarchie*, par la substitution de la Mère au Père, de la Prêtresse au Prêtre. Chez les saint-simoniennes de *La femme libre*, elle se réalise plutôt par un *conflit* symbolique et un travail de réflexion qui avait abouti à une *transformation du sens* même de l'autorité spirituelle. Cette transformation, se faisant au long des pages du périodique, et même dans les textes qui ont suivi sa fin, les amènera à substituer à une *autorité spirituelle*, fusionnant prétention scientifique et direction religieuse, une *autorité symbolique* élaborant les idées et les finalités de l'ordre social en formation, au sein de pratiques *politiques* dont il nous reste à connaître la forme qu'elles prenaient pour les saint-simoniennes. L'introduction de cette idée ouvrira ainsi la possibilité de distinguer, d'une part, une autorité *scientifique* ne pouvant pas prétendre de dicter, sur la base de ses connaissances, ce qui devait se faire pour transformer la vie collective, et, d'autre part, une autorité symbolique émergeant depuis la pratique politique. Cette distinction s'imposera ainsi chez les saint-simoniennes à partir d'une protestation qui naissait de la pratique politique elle-même contre une mise sous tutelle tentée par un savoir qui était encore une « fausse science ».

3.4. L'ordre symbolique de la mère

La critique au saint-simonisme et, plus en général, aux doctrines de transformation de la société, se développe ainsi dans *La femme libre* selon deux axes : la constatation, d'une part, que ces doctrines risquent d'être des sciences fausses, des sciences de seules hommes, ou de certains hommes, imposant une *signification préliminaire* à la liberté qu'il fallait rechercher et réaliser ; d'autre part, la mise en cause des formes de direction spirituelle et d'autorité masculine que l'enchevêtrement de science et religion produisait¹⁷⁴. C'est par une telle critique, qui concerne directement les conditions de possibilité de leur prise de parole et de leur

¹⁷⁴ Ces critiques mettaient profondément en cause le mouvement saint-simonien mais elles n'avaient pas produit une rupture définitive du périodique avec la Famille : c'était peut-être la volonté de Suzanne Voilquin qui en était la directrice et qui, même dans les divergences profondes, avait voulu maintenir un lien avec la Famille et avec Enfantin.

action politique, que les saint-simoniennes assument une *différente position symbolique* : elles se reconnaissent une *compétence* nouvelle sur la vie sociale, une compétence sociale on pourrait dire, dont elles commencent à penser le sens et les conditions.

Une telle compétence se manifeste d'abord dans le discours que les *femme libres* élaborent publiquement sur les théories politiques et sociales existantes, du contractualisme révolutionnaire au saint-simonisme, pour indiquer les limites d'un savoir qui retranche une partie de la *réalité* sociale de ses objets de considération à partir du moment où il exclu par principe le regard des femmes, en les tenant à l'*écart* de l'élaboration du savoir ou en leur permettant d'y accéder, mais seulement comme « des hommes » qui doivent convenir d'entrée de jeu avec un horizon de principes, de « maximes » et d'objets d'analyse¹⁷⁵. Lorsque Jeanne Désirée écrivait que, en s'inscrivant passivement dans une théorie de ce genre, on acceptait la « paternité »¹⁷⁶ des hommes, elle prévenait ainsi les femmes des impasses impliquées par une telle organisation du savoir et des risques liées à une autorité qui n'était pas simplement scientifique parce qu'elle faisait valoir un ensemble de principes et de normes, et de manières mêmes de pratiquer le savoir, qui n'avaient pas de titre à être considérés comme étant déjà généraux.

Lorsque Jeanne Désirée concluait alors que les femmes devaient pouvoir devenir les « mères des hommes », elle les appelait ainsi à trouver, et à être, une *autre forme d'autorité* qui ne brisait pas la « puissance morale » dont elles étaient capables et qui était d'autant plus nécessaire si la science politique et sociale des hommes s'arrogeait des fonctions *directives* de l'action collective. La compétence sociale qu'elles se reconnaissaient était alors ensuite celle qui naissait depuis leur travail collectif d'*articulation* de l'ordre social en formation. Un tel travail n'était pas considéré comme une œuvre scientifique, mais comme une œuvre de « puissance morale », comme un travail politique qui articulait, et par ce fait même consolidait et orientait, la réalité sociale. Il le faisait en montrant aussi des parties habituellement laissées dans l'ombre : la vie matérielle des ouvrières, différente de celle des ouvriers ; les avortements, dans lesquels les femmes risquaient leur vie, ou voire même des infanticides, comme les produit d'une morale sexuelle trop détachée de la réalité des pratiques ; la maternité envisagée non pas comme une

¹⁷⁵ Suzanne, II, 6, p. 92.

¹⁷⁶ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, p. 70.

événement naturel, mais comme une fonction sociale ; les expériences nouvelles de l'accès des femmes à la vie intellectuelle et politique, par la réalisation de journaux, d'association pour l'éducation ou pour l'aide mutuel de celles qui avaient quitté leur maris.

C'est pour une telle raison alors que la saint-simonienne Causabon revient longuement sur ces expériences dans son *Nouveau contrat social, ou Place de la Femme*, en réfléchissant par exemple sur l'enfantement, non pas comme fait naturel mais comme « travail » et activité sociale, en racontant l'histoire d'une femme qui avait étouffé « dans la cendre les fruits malheureux de ses illégitimes amours », ou en rappelant que « il n'est pas une maison où il ne se passe à huis clos de semblables outrages envers Dieu, et où la santé des jeunes femmes ne soit compromise par les médicaments violents auxquels elles se soumettent »¹⁷⁷. Ainsi, pour que les femmes puissent avoir *une place*, il faut ce *nouveau contrat social*, qui n'est pas le *vide résultat juridique* de l'accord entre volontés individuelles et absolues, mais l'effet de ce qu'on a appelé « le travail de la législation », impliquant la morale tout comme le droit, par lequel ces expériences sont comprises, réglées et orientées à partir de leur propre réalité et des questions de justice qui s'y imposent.

La différente position de parole et d'action que ces femmes assument par un tel travail se signale aussi dans ce symbole qui est le *nom*, le nom de la théorie, comme nous venons de le voir, mais aussi le nome de famille dont on avait rappelé déjà que les saint-simoniennes s'étaient dispensées, en écrivant sur leur périodique, pour manifester leur prise de responsabilité et leur liberté à l'égard des pères et des maris. Ce qui est remarquable à ce propos, en raison même de l'œuvre de retissage de l'ordre social à laquelle elles se consacrent, c'est que pour certaines d'entre elles cet abandon du nom du père ou du mari devait s'associer à l'assomption d'un autre nom : *le nom de la mère*. Elles voulaient prendre un tel nom pour le transmettre ensuite à leurs enfants, en rendant possible de tracer ainsi une *généalogie* féminine qui ne se brisait pas à chaque génération ou changement d'état (de fille à épouse), mais qui pouvait au contraire commencer à s'écrire et se rendre visible historiquement.

Ce nom devenait ainsi le signe d'une *autre source d'autorité*, au sein de la famille, mais notamment au sein de la vie sociale dans laquelle des femmes s'autorisaient à

¹⁷⁷ E. A. Causabon, *Le nouveau contrat social*, cit., p. 29 ; pp. 42 suivantes.

accomplir un travail d'« interprétation » de l'« inconnu » de l'ordre social, de ce qu'elles appelaient « la parole divine » qui imprégnait déjà les mœurs et que des « révélateurs »¹⁷⁸ étaient appelés à saisir et à articuler. Mais il était aussi le signe d'une *autre possibilité de transmission*, allant des mères aux enfants, selon ce que Claire Démar appelait une « succession ombilicale »¹⁷⁹, qui devait pouvoir être socialement reconnue, mais qui déjà était secrètement à l'œuvre, si ces femmes pouvaient s'orienter sur un ordre d'idées et de croyances autre que celui des pères et des maris, et dont elles pouvaient dire que, comme le nom qu'elles auraient voulu porter, venait « de nos mères et de Dieu »¹⁸⁰.

En portant à ses extrêmes conséquences une telle idée, elles en viendront à reprendre et développer l'idée infantinienne d'un Dieu Père et Mère, Lui et Elle, d'un *ordre vivant* qui se fait dans l'histoire de l'existence sociale et humaine et qui ne pouvait plus être pensé comme un ordre des *pères*, s'articulant par leur *exclusive médiation* politique, artistique, intellectuelle ou religieuse. C'est une telle idée qui produisait, selon les saint-simoniennes, un changement radical dans la vision du monde, permettant d'envisager l'*humanité* sous un aspect nouveau, celui d'une humanité différenciée en son sein entre des femmes et des hommes, mais selon une différence qui n'était pas en première instance ni factuelle ni corporelle, mais symbolique et potentiellement productrice d'ordre social¹⁸¹.

En effet, l'idée d'un *ordre des mères* qui faisait surface dans la société moderne n'impliquait pas pour les saint-simoniennes, comme l'aurait au contraire souhaité Infantin, la *complémentarité* de deux ordres et de deux principes. Mais elle exprimait la nécessité d'une transformation de l'entière organisation de la vie collective, par le truchement de conflits, de controverses, de *négociations* portant sur le sens de ses institutions, de ses formes de rapport, de ses croyances, et qui n'acceptait pas une distinction des sphères d'actions des hommes et des femmes ni l'établissement de principes introduits sans la médiation de ces dernières. Seulement ainsi, pour les saint-simoniennes, l'organisation sociale pouvait exprimer ce qui se faisait à un niveau plus profond et inconnu de la vie collective, dans lequel l'idéal de l'égalité et

¹⁷⁸ Suzanne, I, 15, p. 221.

¹⁷⁹ Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 107.

¹⁸⁰ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, p. 70.

¹⁸¹ Cf. Suzanne, I, 14, p. 193.

de la liberté des femmes s'enracinait en y trouvant à la fois sa force et son *ouverture* indéterminée.

C'est à partir de cette dernière remarque qu'il s'éclaire le ressort ultime conduisant les rédactrices de *La Femme libre* à forcer le langage religieux et à façonner des nouvelles idées pour faire une place à un autre sens de l'autorité spirituelle et à une transformation plus radicale de l'ordre sociale. Ce ressort, c'est la possibilité même de leur *action*, d'une action qui, comme nous avons vu, puisse être dite, tout d'abord par elles-mêmes avant que par les autres, libre et non révoltée, libre pour un ordre nouveau et en raison d'un ordre qui en traverse déjà les pratiques et les aspirations.

Suzanne, en opérant au sein du langage religieux, dira ainsi que « la femme, cherchant son modèle et son guide dans *son Dieu*, aura à développer, pour le bonheur de la société, des vertus *actives* »¹⁸² : en reconnaissant comme *leur* non pas simplement la volonté subjective, mais l'ordre de vie qui en fait une liberté réelle et pratiquée, les femmes cesseront d'être les « somnambules de la société » et entrerons véritablement dans l'horizon de l'action. Il s'agira d'une action consciente de soi et libre aussi dans la mesure où elle reconnaît que son sens se gagne et se réalise dans la recherche d'un ordre qui la dépasse, tout en se réalisant par sa liberté.

C'est seulement ainsi, continue Suzanne, que les « vertus » des femmes, les attentes et les désirs qui traversent leurs actions, ne seront plus abandonnés « en dehors de Dieu » et de tout horizon collectif de sens, mais elles seront « élevées », et les femmes pourront ainsi prendre leur « nom » et leur « place » religieuse et sociale à la vie collective, sans devoir plus se « confondre » dans la gloire et les noms des hommes¹⁸³. Ce qui est alors important de remarquer c'est que cette *élévation* des paroles et des actions des femmes n'implique pas de « diviniser » ce que les femmes sont ou seraient déjà, ni d'envisager leurs manières d'agir et de penser comme *étant déjà d'entrée de jeu* capables de dépasser la particularité des intérêts, des opinions des simples relations interpersonnelles. Il s'agit plutôt d'ouvrir pour les femmes aussi la possibilité d'une *transformation* qui permette à *leurs* actions et à *leurs* expériences aussi de trouver d'autres finalités, d'articuler ce qui les animait en profondeur, de parler d'une manière différente de leurs souffrances

¹⁸² Suzanne, I, 17, p. 221.

¹⁸³ Suzanne, I, 17, pp. 221-222.

comme de leurs désirs, et de donner une forme à des relations qui restaient soit déréglées soit réglées de façon injuste.

Si, comme l'écrit Pauline, le saint-simonisme n'est pas un « spinozisme », c'est qu'il ne cède pas à un « panthéisme du monde extérieur »¹⁸⁴, à une sacralisation de l'existant selon la forme qu'il présente déjà, mais, au contraire, il inscrit l'existant dans la dynamique d'une transformation qui élève tout ce qui est à « la force et à la dignité d'un être vivant de la vie d'un Dieu »¹⁸⁵ qui est « nature et humanité », qui est Père et Mère. Une telle élévation, sous la forme de la transformation du mode d'être et d'agir, se présentait surtout dans la possibilité d'une action collective, action de parole et politique, visant à accomplir « des œuvres sociales », dans et par lesquelles les paroles et les actions dont ces femmes devenaient enfin titulaires pouvaient enfin trouver une forme et un sens qu'elles ne pouvaient ni avoir ni reconnaître dans leur « isolement »¹⁸⁶.

C'était alors la possibilité d'une telle transformation qui faisait défaut aux femmes situées en dehors d'une vie collective qu'elles ne pouvaient pas considérer comme étant véritablement la leur. C'est une telle transformation, donc, qui, en rendant possible aux femmes d'avoir « une vie propre », précisément dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement leur vie individuelle, leur permet d'avoir une « influence sur la société » et de « librement développer les germes du beau et du grand »¹⁸⁷ qu'elles reconnaissent dans une vie collective qui peut alors devenir la leur aussi. *Se transformer pour transformer la société* et en raison du fait même d'agir et de penser collectivement en elle : en agissant ensemble, comme dans leurs associations ou dans leur journal, *chacune* d'entre elles pouvait découvrir d'être quelque chose d'autre par rapport à ce qu'elle était en solitude. Chacune – et chacune à sa manière, comme répètent les rédactrices de *La femme libre* – pouvait voir ainsi ses désirs et ses idées se transformer, et déceler ce fond « inconnu » et opaque dans lequel se façonnait une « loi d'avenir » qu'on pouvait élaborer et mettre à l'épreuve seulement ensemble, dans une union à « forme irrégulière »¹⁸⁸ qui n'effaçait pas les voix différentes de chacune, mais les élevait en les transformant dans la relation.

¹⁸⁴ Pauline, II, 8, p. 126, plus note à spinozisme et saint-simonisme, Macherey.

¹⁸⁵ Célestine M., I, 17, p. 231.

¹⁸⁶ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

¹⁸⁷ Suzanne, I, 17, p. 223.

¹⁸⁸ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

C'était alors sur cette transformation et élévation, donc sur cette possibilité d'action et de pensée, qui se mesurait pour les saint-simoniennes l'égalité et la liberté des femmes. Pour cette raison, elles ne pouvaient pas se satisfaire du « républicanisme » des droits qui en aurait fait au mieux des individus dont l'action et la pensée restaient encore sans racines ni sens *social*. Comme l'écrivait Suzanne, l'action et la demande politique des femmes devait être plus audace et radicale, et se faire œuvre « religieuse », *travail symbolique* de transformation des croyances collectives sur la base de l'expérience risquée mais partagée d'un ordre social en formation¹⁸⁹. Les femmes auraient été égales aux hommes seulement dans la mesure de pouvoir accomplir un tel travail et d'inscrire donc leurs actions dans un ordre qui s'articulait aussi par elles, par leurs actes et leurs paroles. Autrement dit, comme l'écrivait Jeanne Désirée, sans cette pratique sociale de liberté « nous ne serons jamais les égales, les mères des hommes »¹⁹⁰.

La question devenait alors celle de savoir quelles *expériences rendaient possible cette élévation* de soi par la pratique de la liberté et si celles-ci demandaient l'intervention d'une femme qui, se présentant comme un nouvel « révélateur », articulait l'ordre symbolique pour indiquer les finalités et les lois nouvelles avec une autorité de « Mère » ou de « Messie », comme le voulait Enfantin. C'est alors autour d'un tel enjeu que les saint-simoniennes donneront preuve de leur *union irrégulière*, de leur capacité de laisser les différentes voix de femmes s'exprimer pour transformer même les idées qu'elles considéraient comme des points de convergence et d'orientation, mais qui n'étaient pas soustraites à une mise en cause venant d'une d'entre elles ou d'une femme qui manifestait « force d'idées » et « liberté ».

3.5. Pour une pratique collective de la pensée: l'autorité symbolique

Pour les saint-simoniennes, la liberté est avant tout une *pratique*, qui appelle alors, en tant que telle, un *ordre de la liberté*, au double sens du génitif subjectif et objectif : un ordre, d'une part, qui s'exprime et se fait par la liberté, et qui, d'autre part, donne à celle-ci la *forme d'une vie* avec ses règles et ses finalités. Si c'est un ordre de

¹⁸⁹ Suzanne, I, 18, p. 234.

¹⁹⁰ Jeanne Désirée, « Par mes œuvres on saura mon nom », I, 7, p. 70.

la liberté qu'il faut penser, alors le problème se pose d'indiquer les pratiques et les fonctions sociales capables de donner, par un travail sur les *croyances*, par leur articulation et leur transmission, une *mesure* et une *orientation* aux conduites libres qui cherchent de comprendre le sens de leur liberté.

Il s'agit du problème de l'autorité spirituelle qu'Enfantin résolvait en établissant la fonction de direction spirituelle du Père, fonction scientifique et religieuse à la fois, qui devait pouvoir se compléter par la loi portée par une Mère dont les saint-simoniens attendait la venue. Suite au procès et à la détention d'Enfantin en 1832, lorsque le mouvement saint-simonien avait perdu une partie importante de sa force de mobilisation et d'attrait des classes populaires, nombreux saint-simoniens avaient associé de plus en plus strictement la possibilité d'une régénération de la vie sociale à l'apparition de cette « Femme Messie » qui, tardant à se révéler en France, devait peut-être alors se manifester ailleurs. L'Orient, indiqué comme le lieu d'une telle apparition (le couple religieux devait en effet réaliser la réconciliation non pas seulement des hommes et des femmes, mais aussi des deux civilisations, occidentale et orientale), était devenu de la sorte non pas seulement la destination des espoirs des saint-simoniens, mais aussi de leurs projets d'action et de leurs voyages. En 1833, Barrault fonde alors les « Compagnons de la Femme » et s'embarque à Marseille avec d'autres saint-simoniens pour rejoindre Smyrne et ensuite l'Égypte, avec pour mission de trouver la « Mère » et d'accomplir entretemps des œuvres techniques, telles que la construction de canaux¹⁹¹. Ces saint-simoniens entretiennent l'idée et la promesse d'une femme recelant en elle, comme une « Messie », la vérité d'un autre ordre moral et d'une autre idée de Dieu, qu'elle devait venir annoncer à des hommes nouveaux et à des femmes encore égarées et perdues dans la transition à la société industrielle.

Dans les premiers numéros du périodique, les rédactrices de *La femme libre* semblent reprendre à leur compte cette image de la « Mère ». Elles signalent aussi le départ de Barrault pour l'Orient et promettent de livrer des récits de la mission des Compagnons de la femme, ce qui fera en réalité plutôt un autre journal saint-simonien, toujours fondé par des femmes, mais plus strictement lié à la famille et à

¹⁹¹ Cf. Antoine Picon, *Les saint-simoniens*, cit., pp. 153-156.

Enfantin : *Le livre des Actes*¹⁹². Toutefois, le périodique, ainsi que les textes qui surgissent autour de lui et de ses rédactrices, voient émerger assez rapidement une problématisation de la figure de la Mère, qui deviendra une véritable mise en question de sa *forme religieuse*, située entre la figure du Messie et celle du Prêtre, selon la théorie qu'Enfantin avait élaborée.

La femme libre n'était pas alors seulement le support matériel de ces discours, mais il représentait la problématisation *en acte*, en pratique, d'une telle figure. Ainsi, en réfléchissant *ensemble* sur ce qu'elles-mêmes attendaient de cette Mère et sur les formes que son intervention pouvait prendre, les saint-simoniennes de *La femme libre* étaient en réalité en train de faire émerger *ce qui leur arrivait* dans ce qu'elles faisaient déjà, d'articuler leur expérience, de reconnaître comment leurs relations étaient déjà transformées en raison de leur pratique commune d'écriture et de parole. L'autorité spirituelle, discutée en commun, changeait ainsi ses formes, parce qu'elle devait pouvoir soutenir *l'épreuve* d'une expérience de transformation pratique et d'élévation spirituelle qui se faisait entre ces femmes en raison de leurs échanges.

Des voix multiples étaient intervenues alors dans ce travail de réflexion et d'altération progressive du sens de la fonction de la Mère, dans un croisement de perspectives et de discussions plus ou moins explicites. Ce mouvement peut être cartographié en suivant les déplacements majeurs qu'il avait produit dans l'idée d'autorité spirituelle, ce qui laisse – et ne peut que laisser – ouverte la question de savoir comment à chaque fois les rédactrices de *La femme libre* se positionnaient personnellement par rapport aux transformations de l'idée de Mère et aux critiques qui étaient formulées dans le journal. Celui-ci peut ainsi être considéré dans son ensemble, comme le lieu dans lequel s'écrivent et se réécrivent de tels déplacements et dans lequel l'autorité spirituelle – dans son *idée* ainsi que dans sa *pratique* – rencontre ses propres épreuves et se métamorphose.

Le premier moment de transformation de l'idée enfantinienne d'une Femme-Messie venant annoncer aux femmes leur loi d'avenir se fait par un *supplément de réflexion*, que les saint-simoniennes considèrent nécessaire dès lors qu'elles se posent la question de savoir en quoi consistait réellement, et quel sens pouvait avoir alors pour elles, l'acte de leur *donner une loi qui était la leur* et non pas

¹⁹² I, 17, p. 231.

simplement celle des « pères ». La *différence* – une différence produite par une pratique de *différenciation des sexes* – que les saint-simoniennes font valoir à l'égard des hommes du mouvement leur rend ainsi possible de *suspendre l'évidence* du sens de la loi nouvelle et de formuler le besoin de trouver *ses propres mots* pour dire ce qu'on attend qu'une loi puisse faire et nous faire.

Suzanne, dans son long article « Morale », réfléchit ainsi d'abord sur le sens même du nom de « Mère » qui était attribué à celle qui devait indiquer les finalités et les normes de la nouvelle organisation sociale. Une fois mise en cause, avec une certaine prudence, la sémantisation d'Enfantin, elle plie ensuite le sens de ce mot dans la direction suivante : si cette législatrice est une mère, c'est qu'elle « nous donnera entrée dans la vie nouvelle »¹⁹³, écrit-elle. Il s'agit alors d'une Mère *symbolique*, rendant possible cette élévation de l'expérience individuelle que les saint-simoniennes liaient si intimement à leur pratique de la liberté. Une telle entrée dans la vie nouvelle se fera en effet, continue Suzanne, par le geste de « faire sortir la pensée générale » des discours et des actions des femmes, et, ce faisant, la Mère en « fera la loi », une loi à laquelle « tous *croiront*, car Dieu aura mis en elle, à un degré très supérieur, une partie de sa beauté et de son amour, et aussi une partie de sa force et de sa puissance »¹⁹⁴, l'amour, la force et la puissance qui lui viennent alors aussi de ce travail de « généralisation », d'élaboration « de la pensée générale » qui en fait une loi à laquelle tous peuvent croire parce qu'au fond, sans le savoir clairement, *ils et elles y croient déjà*.

C'est cette dernière remarque qui rend possible de creuser davantage le sens d'un tel travail de législation. À l'encontre de l'image d'une Mère venant indiquer des finalités qu'elle était *supposée connaître d'elle-même*, ou qu'elle devait avoir élaborées par une sensibilité mystérieuse, dans un *vide* de pratiques et de relations, en vertu de sa seule grandeur d'âme, se façonnait ainsi l'idée que la Mère *ne disposait pas* d'entrée de jeu de la « pensée générale », mais qu'elle devait la « faire sortir ». La question qui surgissait alors était celle qu'Enfantin n'avait pas véritablement abordée, comme on le lui reprochaient aussi dans les milieux ouvriers¹⁹⁵ : d'où est-ce que cette pensée général était faite sortir, *à partir de quoi* est-ce qu'on l'élaborait ?

¹⁹³ Suzanne, I, 18, p. 235.

¹⁹⁴ Suzanne, I, 18, p. 235.

¹⁹⁵ Cf. *supra*, 7.2.5.

Une fois que la question se présente, Suzanne n'hésite pas à donner une réponse qui devient déjà une indication pratique pour ses lectrices :

« chacune de nous doit donc apporter à la masse d'*observation* ce que son cœur et son organisation peuvent lui inspirer de *pensées d'avenir* ; aucune ne doit craindre de dire à tous sa *volonté*, son *espoir* ; car de ses diverses manifestations, de toutes ces expressions de sentiments intimes, la femme élue de Dieu *en fera sortir la pensée générale* »¹⁹⁶

L'élaboration de la loi d'avenir ne se fait alors pas dans le cœur et l'esprit seul de la Mère, mais elle demande une « masse d'observation » et, de la part de chacune, l'expression franche – voire même, comme le disait Claire Démar, *révoltante* par rapport à ce qu'on s'autorise normalement à dire – de ses désirs, de sa volonté, de ses espoirs. À partir de la manifestation de ces voix, qui apparaissent initialement aux saint-simoniennes comme étant *désunies* et séparées *avant* que la Mère n'intervienne, celle-ci peut alors faire ressortir une pensée générale – ou « sociale »¹⁹⁷ – et donner « *force de loi* aux sentiments, aux vœux que nous aurons exprimés »¹⁹⁸, conclut Suzanne.

Par l'opération qu'elle fait sur ces sentiments et ces vœux, la Mère produirait la transformation de l'ordre social et symbolique que les *femmes libres* recherchent pour ne plus être des esclaves. Elle leur permettrait alors de saisir le *sens des actes* qu'elles accomplissent avec liberté, en leur rendant possible de mieux comprendre le but qui les oriente, à savoir « améliorer religieusement le sort de son sexe, en préparant le monde à reconnaître sa liberté morale »¹⁹⁹. C'est ainsi que, par ce travail de généralisation, l'ordre de la Mère, comme ordre de liberté et d'existence sociale pour les femmes, semblait pouvoir se réaliser.

Dans cette espace de réflexion, un premier ensemble de questions vient alors à se constituer. Elles interrogent toutes la figure de la Mère quant à son *origine*, quant au pays du monde où on peut imaginer de la voir se manifester ou quant à la classe sociale qui pourrait la nourrir en son sein. En effet, si la Mère ne doit pas

¹⁹⁶ Suzanne, I, 18, p. 235, moi qui souligne.

¹⁹⁷ Suzanne, I, 16, p. 212.

¹⁹⁸ Suzanne, I, 7, p. 63.

¹⁹⁹ Suzanne, I, 16, p. 213.

donner un savoir et des normes dont elle serait la dépositaire exclusive, mais faire ressortir la pensée générale *à partir des paroles* d'autres femmes, le problème se pose de savoir si les saint-simoniennes peuvent attendre que leur propre loi d'avenir vienne de l'Orient, comme le voulaient Barrault et Enfantin. Nombre d'entre elles le contestent.

La formulation la plus véhémement de cette critique est donné par un article paraissant sur l'un des derniers numéros du périodique et intitulé « Une voix de femme »²⁰⁰, dans lequel, avec une dureté qui devient parfois du mépris, l'Orient est associé au passé, notamment pour ce qui concerne la condition des femmes, et l'idée que la Mère puisse s'y présenter y est réfutée comme une idée « d'hommes » qui ne veulent pas se confronter avec la situation réelles des femmes en Occident. Cette situation est, pour l'auteur de l'article (se signant « Mère nouvelle »), notamment celle des filles du peuple, « défigurées par la civilisation » industrielle, qui meurent de faim et d'exténuation dans les grandes villes d'Europe. « La poésie et les brillantes théories ne peuvent *pas toucher* » ces femmes, et les paroles d'espoirs de ceux qui se disent leurs libérateurs sont pour elles « une amère ironie et une aumône qui [les] déchire et [les] *abaisse* »²⁰¹.

Si, au contraire des faux libérateurs, le travail de généralisation accompli par la Mère doit se faire à partir des désirs d'avenir et des besoins de celles qu'elle oriente, alors la pensée sociale qu'elle élabore rencontre dans les expériences de celles-ci son *épreuve* la plus importante. S'il est vrai que l'élaboration d'une telle pensée sociale altère les croyances individuelles, parce qu'elle ne les traduit pas directement mais les élève, toutefois, les saint-simoniennes reconnaissent qu'une telle pensée *perd sa force de généralité* dès lors que, comme dans l'ordre social « des pères », elle se façonne en *scotomisant* une partie de la réalité et les demandes de justice qui peuvent en venir.

Une remarque assez proche apparaît dans une lettre adressée à Claire Démar par une autre saint-simonienne, qui met en cause, elle aussi, le projet d'aller chercher la Mère en Orient, sur la base *des attentes* qu'elle porte à l'égard de la loi que la Mère devait articuler. Louise Crouzat – tel est le nom de cette correspondante – en mettant au centre la nécessité que la volonté de chacune ne soit pas effacée d'entrée de jeu dans le tissage de l'ordre nouvel, doute que la Mère

²⁰⁰ Une mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 153.

²⁰¹ Une mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 154.

puisse donner à elle, et à d'autres femmes comme elle, leur loi d'avenir si elle vient d'un « pays où les femmes ont été affranchies par les hommes »²⁰². En considérant le projet des hommes saint-simoniens de libérer les femmes du proche Orient pour en faire ensuite des Mères, elle prend la distance de la figure de ces femmes libérées et non pas nécessairement libres, qui seront toujours en réalité liées à leurs libérateurs par une liberté qu'elles n'ont pas conquise d'elles-mêmes, et elle invite ainsi Claire Démar et les autres saint-simoniennes à aller chercher la Mère dans d'autres pays du monde.

C'est dans l'Amérique que les saint-simoniennes devraient alors plutôt mener leur quête, à savoir dans le « pays où les femmes n'ont eu besoin que *de leur propre mouvement* pour montrer ce que nous *sommes* quand nous voulons »²⁰³. L'attente à l'égard de la loi nouvelle que Louise Crouzat manifeste à Claire Démar, c'est alors celle d'une *loi de liberté* et non pas de simple *libération*. C'est une telle attente qui demande un ordre d'idées et de croyances capable d'exprimer ce « mouvement » de liberté et de volonté accompli à la première personne, pour permettre de comprendre ce que nous « sommes » lorsque nous agissons avec une telle liberté. Si la recherche de la loi, conclut Louise, doit être menée dans le monde Nouveau, c'est que « c'est une chose nouvelle que la femme soit reconnue l'égal de l'homme »²⁰⁴ : la loi censée exprimer l'*inconnu* qui se dégage dans la vie sociale suite à une telle transformation sans précédents ne peut *pas anticiper*, sur la base de ce qui est déjà acquis, la forme que l'organisation sociale prendra. Elle doit saisir la réalité sociale en train de se faire, avec les aspirations qui la traversent, là où elles se manifestent et chez celles qui commencent à les articuler.

Lorsque Claire Démar reçoit cette lettre, elle en est enthousiaste. La raison de son transport tient toute dans *l'expérience de liberté* produite par le discours de Louise, un discours qui lui offre les mots pour exprimer un malaise, qui était le sien aussi, à l'égard de la doctrine saint-simonienne et lui indique de la sorte une direction pour développer un autre ordre d'idées. La pensée de Claire s'en trouve transformée, « élevée » à une nouvelle vision :

²⁰² Louise Crouzat, « Première lettre à Claire Démar », édité par Valentin Pelosse in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 156.

²⁰³ Louise Crouzat, « Première lettre à Claire Démar », édité par Valentin Pelosse in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 157.

²⁰⁴ Louise Crouzat, « Première lettre à Claire Démar », édité par Valentin Pelosse in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 157.

« votre lettre me révèle une femme qui peut, qui veut, qui ose marcher ; une femme assez forte pour répudier la protection, l'aide ou l'appui (peu importe le nom qu'on voudra donner à notre subalternité) de l'homme ou des hommes. Jamais je n'ai pensé, je n'ai cru, que la mission de Barrault en Orient put avoir d'autres résultats que celui (...) d'y semer les doctrines saint-simoniennes. Mais jamais aussi, je dois l'avouer et je l'avoue avec joie, jamais je ne m'étais *élevée* à cette pensée que c'est à la femme à appeler la Mère, à la découvrir. À vous l'honneur et la gloire de cette *révélation* »²⁰⁵

Si le passage de cette lettre méritait d'être cité, c'est qu'il est l'un de ceux, dans le corpus des écrits des saint-simoniennes, où l'on voit apparaître clairement le signe d'une *découverte nouvelle*. La découverte est celle d'une autorité – que j'appellerai ici *autorité symbolique* – qui s'impose dans les échanges entre les saint-simoniennes lorsqu'elles réfléchissent et mettent à l'épreuve les discours prononcés *sur leur liberté*. Dans cette mise à l'épreuve, qui se fait dans une pratique de parole commune, par les lettres, dans le périodique, dans leurs associations, les saint-simoniennes font ainsi l'expérience du fait que les idées naissant de tels échanges ont une *force singulière et nouvelle*, irréductible à des simples croyances personnelles. Ces idées s'engendrent ainsi dans et par une transformation de leur pensée qui s'élève à un horizon inaccessible individuellement, mais qui ne demande pas, pour y accéder, de payer le prix d'une mutilation ou d'une falsification de l'expérience, comme il arrivait trop souvent dans l'ordre symbolique des anciens pères ou des nouveaux libérateurs.

Il ne nous étonnera alors pas de retrouver manifesté, dans la lettre de Claire Démar, le besoin de démultiplier ces expériences de parole et de pensée entre femmes : « l'isolement *nous tue* (...), nous avons besoin de nous unir, de *nous communiquer nos idées* »²⁰⁶, écrit-elle à Louise, en exprimant une nécessité, *vitale et spirituelle à la fois*, qui nous laisse penser que Suzanne Voilquin avait peut-être su discerner véritablement l'une des racines de la souffrance de Claire et de sa mort.

²⁰⁵ Claire Démar, « 14^e lettre. À Louise Crouzat », fin mai-juin 1833, Bibliothèque de l'Arsenal, Fonds Infantin, édité par Valentin Pelosse in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 64.65.

²⁰⁶ Claire Démar, « 14^e lettre. À Louise Crouzat », fin mai-juin 1833, Bibliothèque de l'Arsenal, Fonds Infantin, édité par Valentin Pelosse in Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 64.65.

Les idées vivent en effet pour Claire d'une telle communication, et elle-même vit de la force que ces idées *transmettent* à son existence de femme libre et à la loi d'avenir qu'elle veut suivre. Cette communication d'idées entre femmes, la mise à l'épreuve et l'élévation des pensées qui peut y avoir lieu, sont ainsi *découvertes* comme l'origine de la *force* que les idées et les croyances peuvent avoir dans la pratique d'un ordre nouveau et dans les conduites de chacune.

Dans un « temps de révolution morale », la conscience d'une telle force, écrit Suzanne dans le dernier numéro de *La femme libre*, c'est la seule « boussole » qui peut nous guider dans des routes nouvelles et ne pas laisser notre vie se « glacer » dans l'« inaction »²⁰⁷, dans l'attente de la venue d'une loi qui ne peut en réalité se faire que par les actions et les pensées de femmes qui assument le risque de leur liberté et en font une pratique de vie et de pensée partagée. Suzanne exhorte ainsi les saint-simoniennes à ne pas « rester inactives devant la pensée idéale de la Mère »²⁰⁸, parce que son autorité ne pourra que se nourrir de leurs gestes et paroles de femmes nouvelles et libres.

Si alors l'idée enfantinienne d'une Femme Messie pouvant descendre dans le monde pour donner aux femmes leur nouvelle loi faisait problème et devait être mise à l'épreuve et transformée, c'était qu'une telle idée empêchait aux saint-simoniennes de dire et de *comprendre* une partie de leur propre expérience, celle qu'elles faisaient en reconnaissant la force et la réalité prise par les idées qui émergeaient depuis leurs échanges. Autrement dit, la pensée idéale de la Mère telle qu'elle avait été forgé par Enfantin, faisait écran au fait qu'*une autorité symbolique circulait et se manifestait déjà* entre elles, en raison même de leur pratique de pensée commune, et qu'elle n'était pas alors une prérogative exclusive de la Mère.

La découverte d'une telle autorité, celle surgissant d'une pratique commune de pensée qui rend possible une compétence symbolique commune et partagée sur la vie sociale et ses transformations, sur le sens même de la liberté que l'on recherche, permet à certaines saint-simoniennes de *radicaliser leur critique* de la figure de la Mère et du Père imaginée par Enfantin. Il ne s'agit alors plus seulement pour ces saint-simoniennes de prétendre que la Mère considère les besoins et les aspirations des femmes qu'elles sont – à savoir notamment des filles du peuple qui souffrent de leur condition et qui cherchent leur liberté dans le cadre d'une

²⁰⁷ Suzanne, II, 11, p. 183.

²⁰⁸ Suzanne, II, 11, p. 183.

réorganisation des sociétés occidentales modernes. Dans cette demande demeurait encore l'idée que, jusqu'à la venue de la Mère, les paroles des femmes restaient *individuelles et désunies*, que leur recherche de la liberté se faisait encore dans la *solitude* et dans le *désordre*.

Leur expérience dans *La femme libre*, ou dans d'autres associations en train de se constituer, n'était toutefois pas restituée par une telle idée. Non pas seulement leur pratique de la liberté était *collective* et non pas seulement individuelle, mais, dans les lieux qu'une telle liberté créait, le fait même de penser en commun faisait surgir des idées dont *on savait* qu'elles n'étaient pas simplement *individuelles*, mais qu'elles émergeaient dans l'effort commun de comprendre ce que la liberté et l'égalité des femmes faisaient et pouvaient faire advenir dans la réalité sociale. La *qualité* même de la compréhension de la vie collective augmentait alors, en raison d'une pensée qui avait plus de discernement parce qu'elle s'élaborait collectivement en développant ce que Suzanne appelait « des idées sociales ».

Chez ces saint-simoniennes, s'impose alors l'idée que, si une fonction comme celle de la Mère peut exister, c'est en raison de l'existence des associations de femmes où les idées prennent leur force et leur orientation, des « conciles »²⁰⁹ dans lesquels on cherche à comprendre le sens d'un idéal d'égalité et de liberté des femmes et les transformations de la vie individuelle et collective qu'il peut engendrer et engendre déjà. Il s'agit de lieux de parole et de pensée au sein desquels des femmes peuvent se reconnaître réciproquement la possibilité de s'élever l'une l'autre, en raison de la *capacité* de chacune de saisir et de nommer ce qui est en train de se faire dans leur propre vie et dans la réalité sociale elle-même. Ces « conciles » apparaissent ainsi comme étant les lieux d'une autorité qui n'est pas celle *religieuse* de la Femme Messie venant révéler un nouvel ordre, mais d'une autorité *symbolique*, qui s'impose du fait même de *penser en commun*, et qui marque les idées et les discours qui émergent dans une espace où chacune témoigne de ses projets et de ses idées pour en travailler avec les autres le sens et les visées. Une telle autorité est alors symbolique car elle fait *accéder à l'ordre symbolique* – à la parole, d'abord, et ensuite à un ordre partagée de significations et de valeurs qui se tisse aussi par de tels échanges – les parties amputées de l'expérience, celles dont les femmes ne s'autorisaient pas à parler, ou celles qu'elles-mêmes ne savaient pas

²⁰⁹ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 190.

reconnaître en solitude, et qui pouvaient alors commencer à se dégager seulement dans ces relations et dans la confiance mutuelle de pouvoir prononcer des paroles franches, révoltantes, immorales.

Ainsi, certaines saint-simoniennes, dont Suzanne, en viennent à faire de la Mère tout d'abord une figure « symbolique », exprimant la puissance sociale et spirituelle d'un concile de femmes qui travaillent sur l'inconnu que la liberté et l'égalité des femmes dégagent dans la société en transformant la famille, le travail, les institutions politiques, le langage lui-même, ainsi que leurs propres vies. La force sociale des idées et des finalités qui émergent ainsi se dit alors par le symbole de la mère, de la *médiation collective* qui permet aux femmes *d'accéder à la vie sociale*, qui leur offre les justes pratiques par lesquelles elles peuvent *s'élever* elles-mêmes sans amputer leurs expériences ni leurs demandes de justice. À la demande d'une femme perplexe à l'égard de la figure de la Femme-Messie d'Enfantin et de Barrault, Suzanne répondra alors ainsi :

« non, certes ! Madame ; sous la forme de l'unité je n'y ai jamais cru (...). Aussi n'ai-je pu voir qu'un *symbole* dans l'appel de Barrault. Selon moi, toute femme devra d'abord *se manifester*, en dehors de *l'influence* masculine, par des sentiments ou des actes de sa libre volonté, sur laquelle ne pèsera plus le préjugé de son éducation chrétienne ; ces femmes *se rechercheront* par la force des choses, afin de former entre elles un *concile* où chacune apportera sa pierre à l'édifice moral de l'avenir. C'est ce sentiment, tout féminin, qui créera ce que les saint-simoniens appellent la Mère ! »²¹⁰.

3.6. De l'Apostolat à la Tribune des femmes : la pratique de la liberté

La transformation du titre du périodique à partir du numéro 14 est l'un des signes les plus clairs de la découverte de ce que nous avons appelé *l'autorité symbolique*. Après avoir abandonné le titre initial – *La femme libre* – qui suscitait trop de critiques et de « plaisanteries »²¹¹ en dehors de la revue, les rédactrices avaient

²¹⁰ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 190.

²¹¹ Cf. Evelyne Sullerot, *Histoire de la presse féminine*, Paris, Colin, 1960 qui cite la caricature publiée par la Charge raffigurant Enfantin qui s'échappe d'une virago et avec la didascalie :

utilisé en effet pendant un certain temps celui d'*Apostolat des femmes*. Le titre avait toutefois fait l'objet de fortes critiques, apparaissant cette fois-ci chez les saint-simoniennes elles-mêmes : l'idée d'un « apostolat des femmes » ne semblait pas pouvoir indiquer ce qui se faisait dans l'espace du périodique ni les attentes qui étaient portées à ses égards.

Pour nombreuses lectrices et rédactrices, le mot d'« Apostolat », d'ailleurs souvent employé dans le saint-simonisme, renvoyait en effet à l'image d'une *doctrine déjà établie et partagée* qu'il fallait simplement propager et expliquer. L'expression semblait impliquer ainsi une idée précise d'*autorité spirituelle*, selon laquelle l'autorité devait se fonder sur un savoir déjà élaboré par le Père et sur l'attente d'une loi dont seulement la Mère connaissait le secret. Il s'agissait d'une idée d'autorité qui était donnée comme *déjà acquise* sans être passée à l'épreuve des femmes de la revue et de ses lectrices. C'était ainsi que des femmes, raconte Suzanne, s'étaient « refusées d'écrire » dans le journal qui portait un nom exprimant l'idée d'une adhésion à la doctrine qu'elles ne pouvaient pas accepter. Alors, à compter du numéro 14, pour ne pas « gêner le développement des idées sociales »²¹², les rédactrices avaient décidée de changer à nouveau le titre et d'appeler leur brochure « Tribune des femmes ». Suzanne explique ainsi le choix de ce nom :

« une place libre sera accordée à chaque opinion, à chaque pensée de femme.
Chez nous, point de censure. C'est sous cette nouvelle forme que nous
faisons un appel aux femmes capables de *comprendre leur siècle* »²¹³.

Ce qui motive le changement du titre c'est alors le but ici annoncé de ne pas entraver le développement des « idées sociales », en reconnaissant qu'elles ne sont pas déjà définies et déposées dans l'esprit de quelqu'un, mais qu'elles doivent au contraire se développer, et qu'elles ne peuvent le faire qu'en passant par la prise de parole des femmes s'assumant la responsabilité de comprendre leur siècle. Ainsi, Claire Démar félicite le passage de l'« Apostolat des femmes » à une « Tribune » par ces mots :

La femme libre ? On l'a trouvée] ; cf. aussi Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p.124.

²¹² Suzanne, I, 14, p. 170.

²¹³ Suzanne, I, 14, p. 170, moi qui souligne.

« vous avez déserté – elle écrit – la chaire de l’apostolat pour la tribune de la discussion, votre parole *dogmatique* ne dit plus seulement les besoins, les souffrances de la femme, ne lui pose plus avec *autorité* les limites d’une certaine loi d’avenir ; mais elle appelle toute femme à révéler tout besoin, toute souffrance, à formuler elle-même *sa loi d’avenir* »²¹⁴.

La posture symbolique de l’« apostolat » révélait alors aussi pour Claire Démar la prétention initiale des saint-simoniennes de pouvoir désigner les besoins et les souffrances des femmes par une parole *dogmatique*, qui ne s’exposait pas à la confrontation avec les paroles de celles dont elle voulait exprimer la voix. Si le périodique avait poursuivi alors une telle œuvre d’apostolat, il se serait arrogé l’autorité de donner aux femmes leur loi d’avenir en la faisant descendre d’une idée préconçue de leurs attentes et de leurs nécessités. Mais le choix de transformer le titre du périodique, manifestait aussi le changement, plus ou moins aboutit, d’une telle position à l’égard de l’autorité et ouvrait ainsi la possibilité pour toute femme de se révéler afin de formuler « sa loi d’avenir ».

L’expression de Claire Démar – *ma loi d’avenir* – peut paraître *paradoxe*, en raison de l’association qu’elle propose entre une particularité individuelle et une loi. Mais une telle conjonction vient ici indiquer la nécessité du point de *départ* – l’expression libre de chacune – et *d’arrivée* – celui d’une loi ne s’imposant pas de l’extérieur – tout en sachant qu’entre ces deux termes *s’ouvre l’espace* dans lequel un travail de communication des idées, de mise à l’épreuve réciproque, de pensée en commun, doit être mené pour qu’une telle loi puisse se formuler comme une *loi d’avenir*. À savoir, comme une loi qui trace sa trajectoire vers une vie collective que nous ne connaissons pas déjà, vers un ordre dont nous n’avons pas des représentations doctrinaires ni individuelles à priori, parce qu’il se façonne dans l’histoire profonde d’une vie sociale qui appelle la liberté de ses membres, et, pour la première fois aussi, des femmes.

La Femme libre devenue *Tribune des femmes* vient ainsi à représenter cet espace de médiation et de travail symbolique nécessaire à la formation d’une telle loi d’avenir, un espace de *convergence* et de *rencontre* de voix multiples qui peuvent se

²¹⁴ Ma loi d’avenir, p. 77.

présenter dans leurs différences pour trouver et négocier, dans la confrontation, une *mesure* et un *sens* qui leur soient *appropriés*, ce que le simple arbitre *révolté* n'est pas en mesure de faire. La Tribune des femmes – à la fois le périodique et les associations diverses que les femmes peuvent constituer selon cette forme et sur lesquelles alors la revue propose déjà une réflexion – devient ainsi un lieu *commun* et, comme tel, source de la force des idées et des croyances de chacune.

Il s'agit d'un espace commun, mais qui est *conçu et pratiqué différemment* par les saint-simoniennes du périodique et par leurs lectrices : il peut être un lieu dans lequel on s'autorise à dire publiquement ce que d'habitude on tait et on cache, dans la vie sociale et dans la vie individuelle (la mobilité dans les relations intimes, les adultères, par exemple). Il s'agit aussi d'un espace dans lequel on livre des récits de « morale vivante » en racontant des actes interdits par la morale ou par la loi, mais qu'on croit avoir accompli selon un « sentiment très élevé, très social » – comme le divorce de Suzanne Voilquin²¹⁵. Dans ce cas, il s'agit d'en faire le récit afin d'en articuler les principes d'*orientation* qui ont supporté de tels actes (pour Suzanne, par exemple : ne pas accepter une relation intime qui, lorsqu'elle n'a plus comme base l'amour devient une profanation de la chair ; ouvrir la possibilité d'une nouvelle union meilleure pour soi et pour la société ; rechercher une existence supérieure dans l'action politique visant la liberté sociale des femmes, qu'une telle union ne rendait pas possible), en exposant cette articulation des principes d'action à l'épreuve de la « compréhension » des autres pour savoir s'il était possible, ou pas, d'y reconnaître une conception plus « humaine » des lois sociales²¹⁶.

Le périodique était aussi un lieu de critique d'autres journaux politiques de l'époque et d'analyse des productions culturelles (comme les romans) qui posaient la question de la place des femmes dans la société moderne. Pour d'autres, il devenait un lieu de controverses où la signification du mot « femme » était remise en cause et étaient attaquées celles qui, comme les femmes « privilégiées » du *Journal des femmes*, prétendaient de parler pour toutes lorsqu'en réalité elles ne parlaient que pour elles, en jugeant et mesurant les actions des autres seulement d'après leur propre « individualité »²¹⁷.

²¹⁵ Suzanne, « Un divorce », II, 11, p. 169.

²¹⁶ Suzanne, « Un divorce », II, 11, p. 169.

²¹⁷ M. F., I, 7, p. 58.

Pour certaines, encore, comme Marie Reine, les Tribunes des femmes avaient vocation à devenir des *associations* dans lesquelles « chaque membre agira suivant les idées qui lui sont propres » mais « en rapportant tout à un *centre unitaire* »²¹⁸, un lieu dont l'existence introduit une *tension interne* aux paroles et aux actions de chacune, qui ne sont pas alors ni dites ni faites seulement pour soi, mais aussi en vue d'un tel lieu, des idées et des projets qui y ont déjà émergé et de ceux qui pourraient y advenir. C'est seulement par de telles associations, écrira encore Marie Reine, que les femmes deviendront en effet les « égales de l'homme »²¹⁹, parce que ces nouvelles relations, en faisant comprendre aux femmes la « puissance qui est en elles »²²⁰, feront surgir une « puissance morale et politique » de transformation de la société, en donnant aux femmes la possibilité de sortir de l'isolement qui les destine à des « petites choses individuelles » pour commencer ainsi à « se livrer à quelque chose de grand », à des « œuvres sociales » partagées (elle se consacrera par exemple, après avoir contribué à la réalisation de *La femme libre* dans cet esprit, à des écoles de femmes pour les filles du peuple)²²¹.

Les manières de pratiquer et de concevoir l'espace constitué par la Tribune des femmes étaient alors assez variées et manifestaient les façons multiples dans lesquelles ces femmes libres pratiquaient leur liberté et cherchaient à en faire une forme de vie. Toutefois, par-delà leur différence, ces manières présentaient le point de *convergence* que nous avons analysé : l'idée selon laquelle ces lieux de pensée et d'action commune étaient des lieux où *circulait* et *se produisait* entre femmes de l'*autorité* symbolique.

Ce qui est important de remarquer alors à ce moment, c'est que, pour les saint-simoniennes, si l'autorité émerge dans le groupe, elle n'est toutefois pas *celle d'une identité collective* qui s'oppose à d'autres groupes (par exemple les femmes contre les hommes, mais aussi les saint-simoniennes contre les journalistes du *Journal des femmes*). La critique des théories et des groupes *baptisés* par le nom d'un fondateur, qui en fige l'identité et les détache de la réalité, visait à mettre en garde contre ces risques de clôture identitaire. L'autorité qui était en jeu dans leurs échanges était alors avant tout *l'autorité des idées* qui émergeaient par un travail de

²¹⁸ Marie Reine, « De l'esprit d'association », I, 15, p. 199.

²¹⁹ Marie-Reine, I, 6, p. 42.

²²⁰ Marie-Reine, I, 6, p. 43.

²²¹ Marie-Reine, I, 1, p. 7.

discussion et de négociation, l'autorité des idées qui prétendaient ainsi de restituer avec *justice et justesse* les expériences (de mère, de fille, de sœur, d'écrivaine, de femme accédant à la vie politique, d'adultère, de divorcée) de celles qui participent à ce travail d'articulation, et d'exprimer ce qu'elles voyaient de la vie sociale et de ses pathologies.

Cette exigence se manifestait alors dans le fait même d'une « union irrégulière » qui ne se renfermait pas sur elle même, mais qui acceptait *l'épreuve* des paroles de celles qui la composaient (les rédactrices) et de celles à qui celles-ci s'adressaient (les lectrices, et, plus en général « les femmes ») : chacune pouvait mettre en cause les idées proposées sur les pages du périodique, si ces idées ne parvenaient pas à dire ses *expériences*, ou à exprimer ce qu'on recherchait et on faisait ensemble dans l'écriture commune, ou à donner une *juste* orientation aux transformations en cours dans l'organisation sociale, dans la famille, dans le travail ou dans la morale. Ainsi, la *prise de parole* singulière n'avait pas, pour les saint-simoniennes, le sens d'affirmer une *individualité* absolue et vide dans l'espace de la Tribune, mais, au contraire, elle devait être une prise de *responsabilité* qui se faisait forte de l'autorité circulant dans le groupe, pour critiquer avec franchise, reprocher une clôture dogmatique, indiquer une autre manière de comprendre les finalités des projets communs. De la sorte, une autorité symbolique est reconnue *aux discours* qui relancent la pensée, qui expriment ce qu'il a de commun au-delà des identifications, et qui font valoir le développement des idées sociales sur l'opinion individuelle ou d'un groupe se renfermant sur soi. Suzanne, par exemple, accordait un tel caractère aux discours de Claire Démar, qu'elle contestait souvent, mais à qui elle reconnaissait de s'être élevée à une « pensée sociale », en radicalisant les discours saint-simoniens et en obligeant toutes à trouver des nouvelles médiations²²².

²²² Suzanne, I, 11, p. 182. Selon certaines (dont au début Suzanne elle-même, cf. Suzanne, I, 17, p. 222), « Mère » était alors le nom d'une fonction soit religieuse soit politique, définie de façon spécifique dans le groupe ou dans l'association, et qui se chargeait de *l'accomplissement* du travail de généralisation des idées d'avenir et des sentiments de chacune, qui avait déjà été entamé dans le groupe. Elle y était alors comme la fonction et figure d'un ordre qui ne pouvait pas être réduit à l'ensemble de ces membres, mais qui les dépassait en les élevant sur un autre plan d'existence, laissant le groupe qu'ils constituaient toujours ouvert à cette transcendance interne. Toutefois, dans les associations dont les saint-simoniennes de *La femme libre* nous parlent, cette fonction spécifique soit n'était pas remplie et attendait la venue de la Mère, soit elle l'était de façon défective, selon le modèle d'une position dogmatique imposant une loi qui

C'est une telle idée d'autorité symbolique – à la fois une *conception* et un *idéal* s'enracinant dans des pratiques – qui se trouve alors à la base de la critique la plus radicale à l'idée infantinienne d'autorité spirituelle. Le pouvoir spirituel du couple du Prêtre et de la Prêtresse, en comparaison avec ce qu'elles commençaient à expérimenter, apparaissait soit comme « inutile à la société », n'étant pas une autorité capable d'*exprimer la réalité sociale* ni d'en *orienter* les dynamiques, soit comme « despotique sous une nouvelle forme »²²³ en indiquant des finalités et des projets qui *s'imposaient* à nouveau aux femmes, en en déterminant dogmatiquement les attentes, les besoins et les souffrances. Grâce à l'expérience de leur pratique commune de pensée, ce pouvoir spirituel pouvait ainsi se révéler aux yeux des saint-simoniennes comme étant un pouvoir encore conçu dans les cadres d'un *ordre ancien*. Il était un pouvoir *non moderne* dans la *substance*, à savoir incapable de comprendre et d'orienter l'organisation sociale en train de se faire, tout d'abord parce qu'il ne l'était pas dans sa *forme* : ne passant pas par la libre expression des individus qu'il voulait orienter, il ne parvenait pas à saisir les idées sociales en train de se développer et restait ainsi en dehors des lieux où une telle pensée s'exprimait et était articulée.

En raison d'un tel regard, les saint-simoniennes pouvaient en outre, comme nous l'avons vu, mettre en question les ambitions d'une « fausse science » sociale des hommes prétendant d'établir d'entrée de jeu le sens et les formes de l'autorité spirituelle et de fonder ainsi les décisions du Prêtre et de la Prêtresse et leur caractère irréfutable²²⁴. Si une telle science était *fausse*, c'était qu'elle pensait de pouvoir se prononcer sur le *présent et sur l'avenir* des formes de l'autorité spirituelle avant même d'avoir considéré et étudié une partie de la réalité, celle des pratiques d'association et des pensées en commun que les saint-simoniennes expérimentaient ou que d'autres femmes recherchaient dans le monde.

Après avoir présenté une telle critique du pouvoir spirituel attribué à la Mère et de la fausse science des hommes, la saint-simonienne se signant « une mère nouvelle » s'écriait alors : « gardons-nous de nous laisser prendre au piège où se sont pris les hommes, et qu'ils nous tendent à leur tour – Non ! – ils ne trouveront

ne passait pas par la libre expression des femmes qui était dirigées, cf. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., pp. 113-119.

²²³ Une Mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 157.

²²⁴ Une Mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 157.

pas *l'idéal* qu'ils cherchent, tant que leur vue étroite ne s'étendra pas et ne le verra pas *dans toutes les femmes*»²²⁵. L'*idéal* d'un nouvel ordre social qui se fait et se manifeste par la liberté et l'égalité des femmes ne peut pas être compris et articulé par une *femme seule* : une telle idée est, selon cette saint-simonienne, une pensée d'homme, c'est-à-dire une pensée reproduisant encore un vieil état du monde. Si une telle idée était vieille et, comme telle elle devenait un piège, c'était qu'elle laissait les femmes dans *l'isolement* et méconnaissait ce qu'elles commençaient à faire et à penser ensemble. L'idée enfantinienne de la Mère effaçait ainsi à la fois ces *lieux communs* de femmes, qui se voulaient ouverts aux paroles et aux critiques de toutes.

Mais elle effaçait aussi la possibilité de penser la liberté des femmes selon *la ligne du temps*, dans la *transmission* d'un ordre d'idées et de valeurs qui se faisait collectivement et que les saint-simoniennes désiraient comprendre et faire vivre aussi dans la mesure où cet ordre se donnait à elles comme une *promesse de liberté*, une promesse transmise dans le temps et dont elles pouvaient enfin s'approprier pour lui donner un sens et une réalité qui étaient les leurs. Comprise dans sa réalité collective, la transmission d'une telle promesse, avec les pratiques de liberté qu'elle avait fait surgir, devenait alors aussi une *tâche* pour nombreuses saint-simoniennes qui, voulant donner aux enfants leur propre nom, constituant des écoles pour femmes, écrivant pour laisser une trace de leur actes, reconnaissent et faisait valoir socialement un *rapport entre générations*, et entre générations de femmes, qui n'était pas biologique mais *social*, qui ne devait pas reproduire l'ordre existant mais qui, impliquant leur liberté, pouvait ouvrir à ses transformations.

L'analyse de *La femme libre* nous montre donc que, lorsque les saint-simoniennes mobilisent le mot « femme », lorsqu'elles critiquent une science et une autorité « des hommes » elles ne se bornent pas à constituer *deux catégories d'êtres humains* en leur attribuant des qualités et des compétences distinctives, plus ou moins naturelles ou sociales. La différenciation interne de l'humanité qu'elles opèrent est avant tout une *pratique symbolique d'articulation des idées sociales*, et non pas une *catégorisation des êtres*. La différenciation sexuelle est ainsi mobilisée pour *négoier* – et pour négocier dans une pratique collective de pensée – le sens d'une fonction sociale, l'*autorité* spirituelle, et d'une idée sociale, celle de *loi*, afin de pouvoir

²²⁵ Une Mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 153.

introduire et articuler une conception différente par rapport à celle déjà socialement établie. La différence de regard et d'expérience qu'elles font valoir en mobilisant le mot « femme » se veut ainsi comme une pratique de *questionnement* des catégorisations reçues et aussi, en même temps, d'*élaboration* d'idées et de discours nouveaux, capables de restituer avec justice leurs expériences et leurs aspirations.

La liberté était pour les saint-simoniennes une pratique et un tâche : cela impliquait aussi qu'il fallait la *défendre*, d'une part, des traductions politiques inadéquates, celles d'un « républicanisme » des droits et des individus isolées, et, d'autre part, des discours qui cherchaient à effacer l'*inconnu* que la liberté des femmes dégageait dans la vie politique et intellectuelle. Le défi était grand, tout comme l'enjeu. Faire de leur différence de femmes non pas une *assignation* préétablie à une forme de l'humain, mais l'occasion pour penser le monde commun *selon un autre ordre*, leur avait permis de donner une place à l'inconnu de leur liberté, en transformant le sens même de la politique dans laquelle elle s'inscrivait. Faire de leur différence une pratique de liberté était le pari des femmes libres saint-simoniennes.

Conclusion

1

L'accès à la vie intellectuelle, la possibilité de bénéficier de ses « joies », comme l'écrivait Marguerite Thibert, ainsi que d'en partager les labeurs, n'a rien d'évident. Un tel constat ne s'est pas écrit depuis toujours dans les textes des philosophes ou des écrivains : il a fallu que, dans des temps assez récents, ceux et celles qui étaient laissés en dehors d'une telle vie venaient raconter leur expérience d'en avoir franchi le seuil, pour que l'évidence se brisât et nous permettait ainsi d'entamer un travail de réflexion. C'est d'une telle réflexion que notre recherche commence, en faisant ainsi une place, au sein de la pensée philosophique, aux voix de celles qui avaient pu porter sur elle un regard décentré les autorisant, et les obligeant en même temps, à dire pourquoi et comment elles étaient venues à la philosophie et, plus largement, à la réflexion politique. Nous avons fait le pari de croire qu'un geste si simple pouvait avoir une portée inattendue : faire des leurs discours les lieux dans lesquels se mettait à l'épreuve le rapport de la philosophie politique moderne à son objet même, à savoir la liberté des individus et la constitution d'une vie politique orientée par une telle liberté.

Il fallait ainsi porter dans la philosophie un objet qui lui était, et qui reste pour elle, à bien des égards, étranger, c'est-à-dire l'idée que l'être humain dont elle parle et qui parle en elle reste obscur et en partie insaisissable au regard que toute pensée philosophique pourrait porter sur lui, en raison même de sa sexuation, dont la réalité, soit elle conçue comme naturelle ou sociale, la philosophie ne parvient pas à saisir ni à comprendre avec ses seuls moyens¹. Par les voix de celles qui accédaient à la pensée politique, il s'agissait alors de comprendre quel était le sens de penser, en philosophie, qu'une différenciation sexuelle s'inscrivait au cœur de

¹ Comme le remarque aussi Geneviève Fraisse, *À côté du genre*, cit., pp. 49-50.

l'humain en mettant ainsi en cause la possibilité de faire de l'humanité un concept dont on pourrait maîtriser les limites et la signification.

Dès que ces voix apparaissent, même dans l'isolement et l'incertitude, quelque chose se transforme ainsi à jamais dans la philosophie, si on sait reconnaître les traces du changement : même dans les textes des grands auteurs de sa tradition, comme Rousseau ou Kant, penser l'individu et sa liberté signifie enfin de s'heurter à cette distinction, assez étrange dès qu'elle perd son évidence, qui cherche à différencier les êtres humains comme des femmes ou des hommes, en distribuant des qualités, des manières d'agir, des sphères d'actions et de vie, des rapports différenciés à la quête de la liberté et à leur même individualité. Pour ces philosophes, alors, il ne s'agissait pas simplement d'enregistrer une telle différence comme un fait empirique affectant d'une façon toute accidentelle l'objet de leur réflexion : dans la philosophie, sur les bords de celle-ci, la différenciation sexuelle est pensée, et ça se pense, en engendrant dans les textes de ces philosophes un double mouvement, par lequel ils y réfléchissent et la renient en même temps, ils l'intègrent au contrat social, voire même, comme Rousseau, à ses conditions de possibilité, mais pour la figer dans une forme qui renferme aussitôt la question de savoir ce que c'est qu'être un être humain qui se dit femme et libre tout à la fois. C'est alors une telle question qui est à chaque reprise rouverte par celles, écrivaines politiques, lectrices de Rousseau, ou philosophes, qui en font non pas seulement une demande de *pensée*, cherchant à savoir ce que la différenciation sexuelle fait au fait de se dire et de se penser comme un individu libre, mais aussi une demande de *justice*.

Le défi de comprendre comment ces deux demandes, de justice et de pensée, s'articulaient l'une à l'autre, nous a porté à mettre à l'œuvre, et en même temps à questionner dans ses présupposées, une analyse de la philosophie politique moderne conduite dans les cadres d'une étude sur le *genre*. À savoir, d'une étude des dispositifs sociaux produisant une division de l'humanité en *deux sexes* et établissant entre les deux des *rapports de pouvoir*². Dans la narration philosophique des rapports entre les philosophes et la soi-disant « question des femmes », il fallait en effet tout d'abord faire une place à la demande de *justice* apparaissant comme le

² On reprend ici notamment la définition qui en est donnée par Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Reveillard, *Introduction aux études sur le genre*, cit., pp. 7-19

ressort ultime de la prise de parole de celles qui avaient interrogé le discours philosophique moderne quant à sa manière de concevoir la liberté. Il était ainsi nécessaire de remonter à un moment dans lequel le geste par lequel ces femmes questionnaient la parole philosophique quant à sa justice pratique, et non pas à sa cohérence logique, n'avait rien d'évident, et demandait, pour être expliqué, de forger un concept de *domination*, ou de *rapport de pouvoir*, qui rendait compte de son enracinement dans un savoir. C'est à ce moment que l'approche propre à une étude sur le genre nous a permis de préciser ce concept en reconnaissant le type d'opération que ces femmes mettaient à l'œuvre afin de critiquer le discours philosophiques s'imposant à elles.

L'analyse *au prisme du genre* de la philosophie contractualiste de Rousseau, de ses reprises et de ses critiques à l'intérieur et en dehors du champ philosophique, nous a permis ainsi de préciser le concept de « domination » comme décrivant ces pratiques (notamment discursives, pour ce qui est de la présente recherche), qui clôturent la possibilité d'une *négociation des représentations* de la différence sexuelle, et fixent un point d'arrêt à la demande de *donner raisons des normes* qui leur sont associées. C'était la prise de parole de Fanny Raoul, dénonçant la philosophie de Rousseau comme injuste, parce que celle-ci imposait une image de « la femme » qui faisaient tort à son expérience et à ses aspirations, qui nous a ainsi permis d'analyser les termes dans lesquels était posé le problème de la *justice* d'un discours philosophique, en le considérant à partir de ce qu'il recouvre et scotomise de la réalité sociale et des vécus individuels.

La possibilité de parler de formes de domination surgissait alors à partir de la considération d'opérations de « dénaturalisation » par lesquelles Fanny Raoul, Olympe de Gouges, les lectrices lyonnaises du *Contrat social* ou les saint-simoniennes mettaient en cause le renvoi à une *nature du corps féminin* qui leur aurait empêché de se livrer aux activités intellectuelles ou politiques (en raison d'une faiblesse constitutive de leur organisation, de leur constitution vouée par nature au soin des enfants dans l'espace domestique, ou sous peine de la stérilité ou du désordre de l'esprit que ces activités auraient engendré chez une femme). Ces opérations de dénaturalisation s'attaquaient aussi à un autre sens de « nature », celui d'une *nature des sociétés humaines* sur la base de laquelle on prétendait d'assigner les femmes à l'espace domestique, comme Rousseau dans *La lettre à D'Alembert*, en raison du fait que, dans tous les lieux et dans tous les temps, la place réservée aux

femmes était au sein de la maison et auprès des enfants, et donc en dehors de la vie intellectuelle et politique.

Il a été alors important de remarquer que deux formes principales de *critique* se formulaient pour mettre en cause la clôture arbitraire du processus d'élaboration des raisons – les raisons de l'exclusion de la vie intellectuelle ou politique – qui se présentait dans les discours sur la place des femmes au sein de la société moderne. Dans le premier cas, la critique se faisait notamment en introduisant une *distinction* entre la nature et une « deuxième nature »³, cette dernière comprise comme étant un produit de la vie sociale, et de l'éducation notamment, et comme la vraie origine des manières d'agir, des limites dans l'activité de l'esprit ou du corps, qui d'habitude étaient considérées comme naturelles. Dans le deuxième cas, la critique ne pouvait pas simplement révéler le caractère *social* de ce qui était posé comme naturel, mais, face à un prétendu « universel anthropologique », elle devait expliquer les raisons pour lesquelles la constatation de ce que les hommes avaient apparemment fait depuis les origines et dans toutes les sociétés du monde, ne pouvait pas motiver, dans la société où elles vivaient, l'exclusion des femmes du savoir et de la politique.

C'est sur ce deuxième cas de figure que nos analyses se sont concentrées notamment, afin de rendre compte de l'*opération critique supplémentaire* qui y émergeait et qui prenait la forme d'une réflexion sur le sens de la « nouveauté » des aspirations d'égalité et de liberté se présentant dans la vie sociale moderne. Olympe de Gouges, les clubs de femmes de Dijon et de Lyon, et Fanny Raoul avaient articulé une telle nouveauté à la rupture historique représentée par la Révolution française, même dans ses contradictions ; dans le cas des « femmes libres » saint-simoniennes, qui se disaient justement « nouvelles », cette réflexion s'était développée en rapport à une transformation de l'organisation sociale dont il fallait tracer l'histoire depuis l'âge des Communs, afin de comprendre les nouveaux principes d'organisation de la société industrielle moderne et le sens de leur propre liberté au sein de celle-ci.

C'est à ce moment donc, lorsqu'il fallait comprendre le sens d'une *nouveauté* qui était à la fois celle de leur liberté et de la vie collective à laquelle elles aspiraient, que la question de justice posée par ces femmes devenait aussi une question de

³ Cf. par exemple Jeanne Desirée, I, 1, p. 3, parlant d'un « naturel de convention qui fait la base de notre éducation ».

savoir, d'un savoir *théorique*, sur lequel la philosophie politique était mesurée en révélant ses manques et ses forçages, et d'un savoir *pratique*, se présentant sous la forme d'un « nous » visant à articuler ce que « nous sommes » et ce que « nous voulons être » au sein d'une vie qui moderne dans laquelle des femmes cherchent à s'inscrire dans un « nous » qui ne soit plus celui de l'assignation à une classe d'êtres figée, homogène, déterminée par des discours extérieurs.

D'une part, alors, par l'analyse des textes d'écrivaines qui s'étaient confrontées avec la philosophie politique moderne, notamment rousseauiste, on a pu saisir les points sur lesquels leurs critiques portaient, et dégager ainsi les attentes qu'elles manifestaient à l'égard d'un savoir sur la vie moderne, et qu'elles ne retrouvaient pas remplies par la doctrine du contrat. Dans une telle démarche, les saint-simoniennes ont représenté un point de *basculement* : en raison même de la marginalité qu'elles accordaient à la philosophie contractualiste – bien que l'une d'entre elles ait écrit *Le nouveau contrat social* et que l'on trouve dans leurs écrits les traces de la lecture et de la critique de Rousseau⁴ – elles nous ont permis de cerner le moment dans lequel un *savoir nouveau*, en formation au sein de la société postrévolutionnaire, avait été investi par une demande de compréhension de la société au sein de laquelle surgissaient leurs aspirations de liberté.

Ce savoir, dont le saint-simonisme proposait une première élaboration, était la « physiologie sociale », appelé aussi par les saint-simoniennes « science de la vie »⁵ ou « science sociale »⁶. En raison de son regard historique sur la transformation des principes orientant la vie collective, un tel savoir semblait pouvoir offrir un cadre théorique adéquat pour élaborer une science qui restait toutefois encore à faire, et qui aurait permis par exemple à des femmes – écrivait Suzanne Voilquin – d'étudier les pratiques et les besoins *nouveaux* de leurs « sœurs », ainsi que les pathologies du corps collectif qui restaient encore dans l'ombre de la conscience collective, comme celles produites par un mariage n'admettant pas le « correctif du divorce »⁷.

D'autre part, dans leur critique à l'idée infantinienne d'un pouvoir spirituel fusionnant science, politique et religion, les saint-simoniennes nous ont permis de

⁴ Cf. par exemple Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 76.

⁵ Suzanne, I, 16, p. 215.

⁶ Suzanne, II, 11, p. 174.

⁷ Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 189.

reconnaître une autre question, qui n'était pas celle d'un savoir théorique sur la vie sociale, mais d'un *savoir pratique* par lequel articuler le sens de leur liberté en élaborant un projet de vie individuelle et collective. Par leurs paroles, on ainsi vu se formuler le problème de savoir dans quelles pratiques politiques il était possible pour elles de comprendre ce qui orientait leur recherche de la liberté, en articulant ainsi les aspirations qui traversaient la vie collective et les formes nouvelles qui émergeaient en son sein. La formulation d'un tel problème avait vocation à faire converger des paroles multiples vers un *lieu commun* de femmes, dans lequel élaborer ce que chacune, dans son isolement, ne pouvait pas ni comprendre ni résoudre par elle-même.

2.

« Am I that name ? », est le titre que l'historienne Denise Riley a donné à son essai sur le féminisme et la « catégorie de *femmes* » dans l'histoire⁸. « Est-ce que je suis ce nom ? » – où le nom que l'on interroge est celui de « femme » – c'est une question qui commence à s'imposer à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, soit dans les conflits engagés pour en transformer le sens et les implications normatives, soit ensuite pour en rejeter l'application à soi et à son propre vécu. Face à l'émergence d'une telle question, le problème se posait de savoir – dans les études féministes avant, et dans les études sur le genre après – si, pour celles qui avaient lutté au XIX^{ème} siècle pour avoir accès à la vie politique, et puis pour les féministes du XX^{ème} siècle, *l'idéal de la liberté* les amenait vers la recherche d'une *signification plus libre* de la différence des sexes et du nom même de « femmes », ou si un tel idéal les conduisait toutes à travailler à *l'abolition* d'une telle différence et à la *disparition* d'un tel nom.

La réponse donnée par Joan Scott dans ses travaux sur le féminisme est claire : la liberté consiste pour toutes les femmes, selon le paradoxe qu'elle a mis en lumière, dans l'effacement de leur différence, dans une lutte de femmes pour ne

⁸ Denise Riley, *Am I That Name ? Feminism and the Category of « Women » in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

plus être des femmes (dans la sphère politique, en premier lieu, voir même en général, dans leur propre vie). Dans le cas du XIX^{ème} siècle, cela impliquait ainsi d'après elle que l'idéal de liberté et d'égalité politique qui guidait les féministes leur demandait de faire disparaître leurs différences – dans la manière d'agir, dans les expériences et le regard porté sur la vie collective qui se recueillaient autour du mot « femmes » – pour coïncider avec l'individu universel *titulaire des droits*.

Mais nous avons montré que les luttes politiques des femmes au XIX^{ème} siècle racontent aussi une autre histoire, qui brise les cadres analytiques et conceptuels de l'interprétation de Joan Scott. Il s'agit d'une histoire qui s'amorce déjà dans les textes d'Olympe de Gouges – d'habitude considérée comme l'emblème du féminisme axé sur la demande de droits – et qui se manifeste ensuite avec évidence chez les saint-simoniennes, dans l'une des premières manifestations historiques d'une lutte politique collective de femmes. On a longuement analysé leurs critiques du contractualisme, du « républicanisme » des droits et de l'idée d'un individu défini par sa volonté absolue, en montrant que le fait de se dire femmes, et d'indiquer ainsi leur position placée et déplacée dans leur siècle, était le ressort le plus puissant de leurs opérations de problématisation.

Toutefois, quelque chose continue à nous interroger dans cet usage de la différence, dans la réapparition chez elles du mot « femmes », ce mot même par lequel elles étaient aussi exclues, renvoyées à la nature de leur corps ou d'un état inaltérable des choses, mais qui devenait pour elles, dans les conflits qu'elles engageaient pour sa signification, le point d'appui d'une pratique de liberté et de pensée. L'embarras tient alors tout dans la question suivante : pourquoi elles ne se satisfont pas de la revendication des droits politiques et de la promesse de devenir des citoyens comme les autres, en rejetant la différence du côté de ce qui leur empêchait l'accès à la vie politique et intellectuelle ? Pourquoi porter ce mot, « femmes », dans l'arène politique ?

Il faut reconnaître qu'à bien des égards, le mystère existe pour les saint-simoniennes elles-mêmes. On l'a remarqué plusieurs fois : dès que la catégorie « femmes » fait l'objet d'une problématisation et d'une articulation de leur part, et que ce mot devient une « forme irrégulière » qui doit se transformer pour indiquer toutes les expériences qu'il faisait disparaître auparavant, le fait de se dire « femme » porte en soi ce que Suzanne Voilquin appelait un « inconnu ». Cet

inconnu est celui du sens qui pouvait prendre, pour elles mêmes et pour leur société, un tel nom *dès lors qu'il s'associait* à la liberté et à l'égalité.

« Femmes » devient ainsi, pour les saint-simoniennes, le symbole de la promesse d'une vie collective portant en soi le sens d'une liberté qui puisse être la leur aussi et qui, en étant moins un concept qu'un idéal surgissant depuis leurs pratiques, reste encore en bonne partie à dégager dans sa signification et dans sa portée. Par l'articulation qui se fait alors en passant par ce nom de « femmes », la liberté elle-même connaît une intensification de son sens et de son idée, qui advient pour elles-mêmes et pour tous. Ce nom de « femmes », et la différenciation sexuelle par laquelle il se dit, ne qualifient alors pas simplement certaines manières d'agir ou certains rôles, mais ils désignent aussi une *certaine position dans l'histoire de la vie sociale moderne*, une position placée et déplacée dans leur siècle, à partir de laquelle la possibilité pouvait s'ouvrir d'un travail sur ce à quoi on tient et à quoi on pense collectivement lorsqu'on cherche la liberté et l'égalité.

Si les saint-simoniennes ne cèdent pas sur leur nom – ni sur le nom de la mère à transmettre ou du père et du mari à ne pas assumer, ni sur celui de « femmes » – c'est alors que leur liberté se donne à elles-mêmes comme un inconnu dont elles veulent déceler le sens, par un travail d'élaboration des *idées* et des *croyances* sociales, qui devait avoir lieu dans la religion, l'art, la politique, la morale et le savoir lui-même. Pour elles, ainsi, la possibilité d'avoir accès à la politique, et à l'élaboration du droit, sans que ce travail était entamé et valorisé comme étant l'enjeu le plus important, signifiait en effet d'y entrer par des médiations *particulières*. À savoir par des médiations – qu'elles indiquaient en parlant de nom, d'autorité et de science « des hommes » – qui s'imposaient à elles sans avoir fait l'épreuve de leurs paroles libres, sans pouvoir en exprimer les aspirations ni les demandes de justice, mais se bornant simplement à les mettre en forme en les « comprimant ».

Face à un tel danger, alors, les saint-simoniennes avaient *fait jouer la différence* de leur regard et de leurs expériences, une différence qu'elles liaient au fait même de se dire « femmes », pour relever le défi d'articuler ensemble, et ensemble consolider, un ordre symbolique et social qui pouvait passer aussi par leurs paroles et leurs actions de liberté. Lorsqu'elles se disaient « femmes » et critiquaient une autorité et une science « des hommes », leur opération de différenciation sexuelle ne visait donc pas à produire alors une *catégorisation* des êtres selon des qualités

sexuées, mais tout d'abord à rendre possible une pratique par laquelle *relancer* le travail d'*articulation* des idées, comme celle de loi, ou des institutions, comme celle du mariage ou de la filiation, au-delà des formes socialement établies ou de celles imaginées par les théoriciens socialistes. C'est une pensée nouvelle, une *pensée sociale nouvelle*, qu'elles cherchaient à faire émerger ainsi, en cherchant en même temps les formes et les pratiques capables de l'articuler sans renier leur liberté. C'est pourquoi elles avaient fait valoir la nécessité d'une *autre idée et d'une autre pratique d'autorité spirituelle* alternative par rapport à celle saint-simonienne, qui, en intégrant la nécessité d'une libre expression de leurs voix, pouvait parvenir à exprimer les aspirations qui les avaient amenés à constituer leurs associations.

3.

Or, c'est une telle idée d'autorité, ainsi que l'espace d'une Tribune des femmes dans lequel les saint-simoniennes en recherchent l'expérience, qui ne parvient pas à être resituée dans les cadres conceptuels d'une étude sur le *genre*. La difficulté surgit au cœur même d'une telle approche, à partir de l'affirmation qui fait *coïncider par principe* les opérations de différenciation sexuelle avec l'établissement de *rapports de pouvoir*, et la différence avec une entrave à la liberté de chacun. Au cours de notre recherche, la concentration exclusive sur la production de rapports de domination et sur la résistance à celle-ci s'est révélée ainsi partielle et inadéquate dans la mesure où elle faisait tout d'abord écran à une distinction que les saint-simoniennes considéraient centrale pour leur liberté même, celle qui passait entre les *femmes libres* et les *esclaves révoltées*.

Les saint-simoniennes, qui avaient fait elles-mêmes souvent l'expérience de la révolte et de la critique radicale de la morale, ne se satisfaisaient toutefois pas d'une liberté qui le laissait dans la *solitude* lorsqu'elles voulaient dire et comprendre ce à quoi elles tenaient dans leur liberté. Une telle solitude, nouvelle forme d'esclavage, était celle qui, pour une mise en cause des catégorisations existantes et des lois qui pesaient injustement sur elles, faisait payer à ces femmes le *prix* de rester dans l'*arbitre*, de ne pas pouvoir donner un sens et une valeur à leurs vies, de ne pas

pouvoir agir ni penser avec d'autres, parce qu'aucun horizon d'échange ne semblait pouvoir se constituer suite à leur critique. Il s'agissait d'un prix cher, qui leur avait été fait payer par l'ordre mourant qu'elles critiquaient, et qui risquait ensuite de leur enlever la liberté aussi dans le nouvel ordre social se constituant sans leur véritable apport.

Pour cette raison au fond, la participation à la vie politique sous la forme d'un élargissement des droits n'était alors pas à la hauteur de ce qu'elles entendaient par une pratique de la liberté. On se souviendra de Suzanne écrivant que « les femmes (...) qui ne demanderaient à la société que des *droits*, ne feraient que de l'*indépendance*, du *républicanisme*, et non de la *religion* »⁹ : la simple demande de droits n'est pas une œuvre de « religion », parce qu'elle élude et en même temps cache la question véritable, celle des *conditions de leur action*, et de leur *action politique* en tant que femmes libres notamment.

Les idées et les croyances – soit celles élaborées par une autorité « d'hommes » n'ayant pas montré de savoir restituer avec justice la réalité collective, soit les opinions et les orientations que chacune forgeait par elle-même dans l'espace laissé vide par les normes critiquées – prenaient ainsi à leurs yeux une forme *particulière et partielle* et leur rendaient impossible de les assumer à leur propre compte comme un cadre valide de pensée et d'action. Sans la possibilité d'inscrire ce qu'elles faisaient dans un *ordre* d'idées et de croyances, la forme de vie dans laquelle elles agissaient avec une liberté seulement présumée ne devenait en réalité pour elles qu'une forme d'*anéantissement* – jusqu'au cas extrême du suicide de Claire Démar – qui les laissaient se débattre entre, d'une part, des idées et des finalités désajustées par rapport à leurs pratiques et leurs attentes, et, d'autre part, des pensées et des actions qui restaient seulement individuelles, dépouillées de nécessité pratique, tout d'abord à leurs yeux mêmes. Dans l'écart qui se creuse ainsi entre un ordre qui n'est plus tel et un nouveau qui n'apparaît pas, c'est la possibilité de l'*action* qui s'effondre alors : les aspirations de celles qui s'appellent « femmes », les formes de relations que celles-ci recherchent et commencent à pratiquer, restent *déconnectées* de ce qui est *pensé et voulu collectivement*, et ainsi, en perdant leur valeur, elles ne parviennent pas à constituer le cadre dans lequel une action, et même une vie, collective puisse être menée.

⁹ Suzanne, I, 18, p. 234.

Alors, si les saint-simoniennes – tout comme les femmes de Lyon et de Dijon, et même Olympe de Gouges, plus théoriquement que pratiquement – réaffirment sans cesse l'importance d'une *transformation des rapports entre femmes* et de la constitution de lieux pour penser et discuter en commun, c'est que les visions partielles, bien que parfois enthousiasmantes, que chacune d'entre elles nourrit en elle, les opinions individuelles, les sentiments mêmes très forts mais difficiles à articuler dans une « loi d'avenir » de chacune, ne leur suffisent pas pour vivre avec liberté. Il leur faut plus que cela : il faut un *lieu politique* dans lequel trouver et élaborer ce qui ne peut pas être mis en forme en demeurant sur le niveau des échanges interpersonnelles ni en se tenant aux formes sociales déjà établies.

Dans un temps de « révolution morale » – selon l'expression qui fut d'Olympe de Gouges, mais aussi de Suzanne Voilquin et d'autres saint-simoniennes – qui est le temps de leur liberté, des *problèmes* nouveaux apparaissent (comme celui de comprendre quelles formes pouvaient prendre des unions fondées sur l'amour et sur la liberté), des *controverses* se déclenchent (entre, par exemple, celles qui affirmaient le primat de la liberté matérielle, et celles qui revendiquaient celui de la liberté morale), et des expériences importantes restent encore *sans une forme* socialement claire et voulue (comme la transmission entre mères et filles, ou le sens même d'un rapport de pensée entre femmes). Ces problèmes, ces controverses, le besoin de médiations nouvelles restent toutefois sans une réponse, sans une forme, sans un travail d'articulation, pour autant que l'on demeure dans l'*isolement* d'une critique exclusivement individuelle. C'est pourquoi ils demandent de se diriger vers un *lieu politique* qui ne soit pas simplement un espace de droits individuels, mais qui soit un espace de *pensée* et d'*élaboration symbolique*, dans lequel la demande sur la liberté devient aussi la demande sur la *forme de vie* que nous sommes et que nous *voulons*, et par laquelle s'articule ainsi une pensée sociale nouvelle.

Le périodique *La Femme libre* compris comme une Tribune, ouverte en ligne de principe à toutes les femmes, avait été la manifestation d'un tel besoin, qui ne supprimait pas, mais au contraire appelait, une multiplicité de voix, porteuses de différentes manières de comprendre et de pratiquer la liberté. La constitution d'espaces « de femmes », révélait de se faire ainsi à partir d'une *différenciation constante* entre des manières diverses de se penser et d'agir comme telles : on distinguaient les « femmes privilégiées » et les « filles du peuple », on différençait

des femmes qui suivaient encore la morale chrétienne et d'autres qui pratiquaient la mobilité des relations amoureuses¹⁰ ; certaines contestaient ainsi celles qui prétendaient de parler au nom de toutes, alors qu'elles ne parlaient que de leur « individualité » ; d'autres dénonçaient un nouveau « dogmatisme » dans la signification de la différence sexuelle, qui produisait des forçages ou estompait la puissance créative dans l'élaboration de l'expérience¹¹. Mais cette diversité se *disait* et, dans la forme qu'elle prenait, elle se *constituait* aussi, dans un lieu commun au sein duquel les idées, les besoins, et les projets individuels d'actions pouvaient se transformer du fait même de devoir se dire dans un tel lieu, dans une pratique de pensée en commun qui exposait la particularité de chacune aux paroles des autres et à ce qui émergeait dans l'espace de cette Tribune.

Dans cet espace commun, en effet, le problème d'articuler les nouvelles formes de l'institution familiale ou les divergences sur le sens de la liberté, ne trouvaient pas nécessairement déjà une solution ni une composition, mais, du fait même de les aborder dans une pratique de pensée en commun, des idées et des médiations pouvaient apparaître (comme celle d'une autre idée d'autorité spirituelle

¹⁰ Pour une analyse de la portée politique de ces opérations de différenciation interne, dans ses liens avec la « sororité politique », voir Bérengère Kolly, *La femme libre* et les sœurs saint-simoniennes : la formulation d'une utopie sororale dans et par la presse », Dans Joëlle Le Marec, Mimmo Pucciarelli (dir.) *La presse alternative : entre la culture de l'émancipation et les chemins de l'utopie*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2013. Dans le cas des saint-simoniennes, en outre, l'opération de différenciation interne à l'ensemble des « femmes », si apprise sous l'angle de l'« intersectionnalité », pourrait nous permettre d'observer les manières diverses dans lesquelles se fait et se transforme l'idée des femmes non occidentales, orientales ou russes, dans les récits de voyages de Suzanne Voilquin et dans les critiques que les saint-simoniennes adressent aux saint-simoniens partis en Occident pour chercher la Femme libre et y ayant trouvé des femmes à soumettre à leurs plaisirs (cf. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 242 ; p. 283 ; p. 327).

¹¹ Claire Démar, par exemple, avait réagit à la désignation de la sensibilité comme caractère distinctif des actions des femmes en prônant pour une parole « révoltante », une « parole nue, vraie, acerbe, poignante » et qui prenait alors pour elle des « formes mâles, rudes, hardies » (Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 78). Une étude sur le genre nous permet ainsi d'analyser la force régulatrice d'une norme de bicatégorisation sexuelle, qui apparaît dans le corpus étudié notamment dans l'idée de *complémentarité* des actions des hommes et des femmes envisagée par Enfantin, et dans la difficulté éprouvée par les saint-simoniennes de forcer l'idée d'une telle complémentarité. Par la mobilisation d'autres outils d'analyse élaborés au sein des études du genre, on pourrait analyser davantage la mise à l'œuvre d'une norme de l'« hétérosexualité », faisant converger les discours sur la sexualité vers les relations entre femmes et hommes, et laissant transpercer très rarement des allusions à une affection à l'égard d'une autre femme (cf. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 54).

qui ne soit pas celle de la Prêtresse), qui donnaient une *orientation* et une *mesure* aux opinions et aux actions, et permettaient ainsi par cela même de faire une expérience de transformation – d’« élévation » – des opinions et des croyances personnelles. Il s’agit de l’expérience d’une pensée qui se manifeste avec une *force de nécessité* et à laquelle on adhère sans s’assujettir, parce que, se faisant à partir des voix multiples qui ressentent le besoin de s’éprouver dans un lieu de pensée en commun, elle nous aide à comprendre notre liberté et la vie collective dans laquelle elle peut se réaliser. C’est une telle expérience que les saint-simoniennes nommaient en parlant *d’autorité*.

C’est une telle question qu’il nous est alors impossible de reconnaître lorsque nous nous bornons à considérer seulement les rapports de pouvoirs impliqués dans la sexuation du monde. La concentration exclusive sur le pouvoir, en englobant dans celui-ci l’idée d’autorité, fait en effet écran à l’*expérience d’une nécessité* éprouvée dans la pensée et dans l’action qui n’est pas le signe d’une *domination* s’imposant à nous, mais une *élévation* de la qualité de ce qu’on pense dans la solitude et de la valeur de ce qu’on fait dans l’isolement. C’est-à-dire, une occasion de liberté, que les saint-simoniennes saisissaient pour être quelque chose de plus que des esclaves révoltées, pour articuler des idées et des finalités capables d’exprimer les formes et les aspirations émergentes de la vie collective – une vie collective qui n’était pas alors exclusivement faite de rapports de force – en comprenant ainsi mieux le sens même de leur propre *liberté*. De la sorte, dans ce travail d’articulation, dans les conflits qu’il fallait engager pour déterminer le sens de la liberté, de l’égalité, du fait même d’être des individus, la question de l’accès des femmes à la vie politique et intellectuelle devenait pour les saint-simoniennes la question des formes que la *modernité* pouvait prendre, et du sens du projet politique qui se faisait en son sein.

4.

On peut mieux comprendre alors les racines d’un soupçon à l’égard du droit qui émerge, d’une manière évidente et thématique, chez les saint-simoniennes, mais qui

transperçait déjà chez Olympe de Gouges. Si l'accès aux droits politiques risquait, selon les saint-simoniennes, d'occulter le véritable but d'une transformation des idées sociales et des croyances pratiques, le droit lui-même – notamment le droit civil dont elles discutaient le plus souvent – n'était pas considéré comme étant d'entrée de jeu le lieu d'un tel travail de transformation. Il ne l'était pas tout d'abord à cause de l'autonomie *absolue* qu'il semblait s'arroger, et de sa conséquente *abstraction*, à l'égard des mouvements de la vie sociale, des attentes et aspirations qui y émergeaient. Il s'agissait de la critique déjà mobilisée par les femmes du club de Dijon, reconnaissant chez Montesquieu une réflexion capable de penser les rapports du droit avec le tissu normatif des mœurs d'une société, et manifestant ainsi la possibilité d'une autre théorie du droit, alternative à celle de Rousseau, mais aussi d'une autre pratique de celui-ci.

Dans une situation de transformation profonde et de « révolution morale », une conception et une pratique abstraite du droit portaient en effet à donner force de loi à des idées et à des formes de rapport qui étaient en effet encore *partielles*, qui n'étaient pas encore passées par un travail social d'articulation, ni par la libre expression des voix des femmes qui devaient s'inscrire dans un tel travail. C'était le cas, porté par Olympe de Gouges, de la fille illégitime, qui montrait comment dans les transformations du droit civil révolutionnaire, la solution nouvelle de relier la filiation et la paternité à la volonté du père effaçait une idée de justice venant de la fille illégitime, qui, dans le roman d'Olympe de Gouges, faisait valoir une réalité sociale faite des attentes engendrées par les actions du père, du jugement de la communauté, et notamment de la *parole de la mère* elle-même, qu'un ordre juste, et capable de faire une place à la liberté de ses membres, devait pouvoir tenir en compte.

Si, pour Olympe de Gouges et les saint-simoniennes, le travail de la législation devait rester ouvert à ce qui émergeait dans les paroles des femmes et notamment depuis les lieux où elles articulaient ensemble leurs aspirations et attentes, une telle ouverture semblait être d'autant plus requise dans la mesure où le droit se trouvait à statuer sur la *filiation*, la *maternité*, la *grossesse* ou l'*accouchement*, qui commençaient à faire l'objet d'un travail de problématisation, venant notamment de la part des femmes. Celles-ci, en en mettant en cause le caractère de simple événement naturel ou de relation naturelle, commençaient à les envisager au contraire sous la forme d'*actions* engageant le corps que les individus ont et sont,

et le corps des femmes notamment, et dont il fallait articuler le sens de leur rapport avec la liberté de celles-ci.

Par exemple, la saint-simonienne Causabon, dans son *Nouveau Contrat social*, défend comme juste la demande d'une égalité dans la famille et dans l'exercice de l'autorité au sein de celle-ci, à partir de la reconnaissance de la grossesse et de l'accouchement comme des actes et des formes de travail social (la femme, elle dira « les enfante avec douleur, et ce n'est pas pour rien que cet acte de sa vie a été nommé, dans la généralité des langues, *le travail de l'enfantement* »¹²) ; Claire Démar, en affirmant le caractère sociale de la maternité, comme soin et éducation des enfants, tracera la figure des « mères sociales » s'occupant des enfants lorsque les femmes qui les ont accouchés participent pleinement, avec leurs talents et leurs capacités, à la vie collective¹³.

Si le droit devait alors rester *ouvert* aux paroles des femmes et ne pas s'abstraire de la réalité sociale, c'était d'abord en raison du fait que la qualification de ces actes et de ces relations, qui commençaient à être *dégagés de leur apparente naturalité* pour être inscrits dans le domaine de la pratique et de l'action sociale, demandaient des médiations collectives et symboliques encore *en formation*, et que seulement l'aller-retour entre ces expériences et un travail collectif et politique de compréhension pouvaient façonner. Une partie du « travail de législation » – l'« œuvre religieuse » de Suzanne – sur lequel se dirigeait l'attention de ces femmes se faisait ainsi sur les bords de ces expériences de *décrochage* des relations sociales par rapport aux relations naturelles, notamment dans les actes et les relations qui concernaient la *venue au monde* d'êtres humains pensés et élevés comme des individus qui devaient devenir libres.

C'est sur l'élaboration symbolique de tels actes et de telles relations que nombreuses saint-simoniennes de *La femme libre* s'étaient concentrées en effet. L'enjeu principal en était une *redéfinition de la relation de maternité*, en opposition notamment aux articles du Code civil qui affirmaient une autorité paternelle exclusive et attribuaient au père mourant le droit de désigner un conseil spécial dont l'avis était nécessaire à l'exercice de la tutelle des enfants de la part de la

¹² E. A. Causabon, *Le nouveau contrat social*, cit., p. 29.

¹³ Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 108.

mère¹⁴. La contestation d'une telle autorité exclusive portait tout d'abord à mettre en cause l'idée que les pères disposaient en tant que tels d'une « science » – d'une « prévoyance », on disait aussi – à savoir, d'une *compréhension adéquate* de ce qui se transmettait d'une génération à l'autre, et de ce qu'ils devaient alors eux-mêmes transmettre à leurs enfants, au sein de sociétés où les individus devaient pouvoir réaliser leur liberté.

Si cette contestation était faite, c'était que les saint-simoniennes reconnaissaient une manque de compréhension et de lucidité chez les pères quant au sens d'une telle transmission. Une fois mise en cause la représentation faisant coïncider les femmes, ou les femmes honnêtes du moins, avec leur rôle des mères et leur destin à la fois social et naturel de « reproductrices de l'espèce »¹⁵, la possibilité s'ouvrait ainsi de *repenser la relation même de maternité*, comme une relation sociale dans laquelle la question de la *transmission* se posait à nouveaux frais et acquérait une clarté nouvelle. La maternité devenait ainsi, pour les saint-simoniennes, non pas la « prise naturelle » de rapports de convention, mais une relation qui permettait l'entrée dans une vie collective sur la nouveauté de laquelle les mères pouvaient porter un regard plus lucide que les pères.

Penser la relation maternelle comme sociale signifiait ainsi tout d'abord la penser comme une dans laquelle pouvait *avoir lieu une transmission* qui n'était pas la simple reproduction de l'ordre existant et des indications données par le père¹⁶, mais la transmission et l'articulation d'un autre ordre, celui de la société moderne en formation, au sein de laquelle des femmes pouvaient ainsi imaginer de transmettre leur propre nom à leurs enfants. Une telle compréhension de la maternité, mettant au centre son caractère social et symbolique, apparaissait d'une manière claire chez Suzanne Voilquin lorsqu'elle avait décidé de transmettre à sa nièce – qu'elle appelait « fille » – le récit réfléchi de sa vie politique de femme libre, en établissant une relation de transmission, qu'elle dit « maternelle », qui ne présupposait pas ni la grossesse ni l'accouchement. La « Mère » – la « mère en lumières »¹⁷ – devenait ainsi tout d'abord le symbole d'une relation d'éducation qui permettait l'entrée dans une « vie nouvelle », mais qui réinvestissait aussi ce qui se

¹⁴ Cf. Suzanne, 1, 11, p. 125-127, qui discute notamment les articles 373, 374, 389 du Code civil.

¹⁵ Suzanne, I, 4, p. 7.

¹⁶ Une mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 156.

¹⁷ Juliette B***, « Aux femmes », 1, 13, p. 161.

passait dans les « liens maternels »¹⁸, dans le corps de celles qui engendraient et accouchaient des enfants, et qui n'étaient pas engagés de la même manière dans la mise au monde des enfants que les corps de ceux qui se disaient « pères ».

À partir de cette compréhension nouvelle de la maternité, les saint-simoniennes se réapproprient ainsi d'une *désignation* du père qui passait certes juridiquement par le mariage, mais qui prévoyait aussi la *parole de la mère* le rattachant aux enfants dont elles avaient accouchés. En réfléchissant aux transformations de l'acte même de cette nomination du père par une parole de femme qui se veut libre, les saint-simoniennes en venaient à interroger les conditions auxquelles cette désignation pouvait être faite : « de quel droit tu te dis père ? », demandait ainsi l'une d'entre elles¹⁹. En prenant au sérieux le caractère social de la paternité, les saint-simoniennes pouvaient ainsi questionner le sens de la « croyance »²⁰ sur laquelle celle-ci était fondée, et lui donner une nouvelle articulation à partir des attentes qu'elles voyaient s'imposer dans l'acte par lequel elles-mêmes, comme mères et de filles nouvelles cherchant leur liberté, désignaient quelqu'un comme étant un « père ».

Elles accomplissaient ainsi une opération opposée à celle des saint-simoniens qui, comme Bazard ou Rodrigues, posaient comme limite à la redéfinition de la loi morale les conditions de la certitude de la paternité, comprise comme la certitude des « liens de sang » entre les père et leurs enfants. Pour eux, la redéfinition de la morale devait aller dans la direction d'une loi pouvant avoir les mêmes effets de certitude de la « nature » et permettant ainsi de dire « certains » autant le père que la mère²¹. Au contraire, les saint-simoniennes, au lieu de donner comme évident le sens de la paternité et de chercher à en assurer la certitude, faisaient remonter l'incertitude et la problématisation au *contenu même de la croyance*, en montrant que ce qui pouvait faire un père, ou pas, dans leur société devenait un objet de réflexion et de questionnement.

Ainsi, en mesurant la paternité sur le sens nouveau qu'elles avaient découvert au cœur de la maternité, à savoir, faire naître les enfants à une vie sociale nouvelle, les saint-simoniennes avaient distingué deux formes de « fausse prévoyance des

¹⁸ Juliette B***, « Aux femmes », 1, 13, p. 162.

¹⁹ Une mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 156.

²⁰ Suzanne, 1, 15, p. 190.

²¹ Olinde Rodrigues, *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes. Le mariage*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 145.

pères », selon l'expression que Rousseau employait dans l'*Émile* et qu'elles aussi adoptaient dans leur périodique²². D'une part, elles reconnaissaient alors la *prévoyance despotique* des vieux pères, des pères qui agissaient encore selon un ordre d'idées désormais mourant et imposaient ainsi à leurs enfants, souvent avec le concours des mères elles-mêmes, une destinée qui leur avaient été choisie, sans tenir compte ni de leurs capacités ni de leur liberté : « vous lui avez assigné une case dans le vaste échiquier du monde – écrit Claire Démar en parlant des pères – sans vous inquiéter si le développement de son organisation lui permettra de la remplir : – vous le pétrissez, vous le meurtrissez, vous l'étendez ou vous le mutilez, suivant qu'il est à la convenance de vos projets »²³.

Mais une autre « fausse prévoyance » était à prévoir même chez les *nouveaux pères*, ceux qui reconnaissaient les transformations de la société moderne et industrielle, et cherchaient d'éduquer leurs enfants sur la base de ce qu'ils croyaient savoir de celle-ci et de sa destinée. Ces pères imprévoyants, écrit alors une saint-simonienne, ont « sacrifié » leur enfants aux seules enfants dont ils aient « le droit de [se] nommer père[s] », à savoir à leurs « systèmes » et à leurs « idéaux », des « idoles » qui vivent en se nourrissant de sacrifices humains²⁴. Ils sont des pères – au double sens, pour les saint-simoniennes, des pères de famille et de Pères qui veulent guider le peuple dont elles sont les filles, les femmes ou les mères – qui font valoir les « illusions politiques de la liberté » élaborées par les « zélés amis du peuple »²⁵, par ceux qui se sont appuyés sur l'accroissement des lumières et des besoins des masses pour faire crouler les privilèges de la noblesse, en affirmant toutefois de nouveaux privilèges dont ils bénéficient, ou ceux pour qui la misère du peuple n'est qu'une « théorie » sur laquelle les instruire, ou ceux encore qui croient que l'amélioration de son sort se réalise par la simple conquête des droits politiques²⁶.

Selon les saint-simoniennes, ce sont alors les *femmes du peuple*, notamment dans la mesure où elles bénéficient du travail de parole et de pensée qui se fait dans des lieux comme leur périodique, qui peuvent reconnaître avec plus de lucidité les illusions politiques par lesquelles on impose au peuple, tout comme aux femmes,

²² Suzanne, 1, 11, p. 125.

²³ Claire Démar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., p. 105.

²⁴ Une mère nouvelle, « Une voix de femme », II, 10, p. 154.

²⁵ Jeanne Désirée, 1, 5, pp. 37.

²⁶ Marie Reine, I, 6, pp. 48-49.

des solutions qui ont été imaginées sans écouter ni l'un ni les autres. En raison de la compréhension de la réalité sociale et de l'autorité symbolique qu'elles peuvent acquérir dans leurs espaces de pensée en commun, les mères saint-simoniennes sauraient ainsi enseigner à leurs fils et filles, dans la famille et dans le peuple, l'importance de ne pas céder aux illusions des libérateurs du peuple – ni des libéraux proposant des droits, ni des saint-simoniens formulant aux mêmes les termes d'une réorganisation du travail – en leur montrant ainsi la nécessité de *s'élever eux-mêmes*, tout comme elles l'avaient fait.

La possibilité de montrer au peuple l'importance de cette élévation par soi-même est de l'un des paris les plus importants des saint-simoniennes, comme le remarque justement Marguerite Thibert aussi, qui leur attribuait une rupture « démocratique » au sein du saint-simonisme en contraste avec l'« autoritarisme » saint-simonien imposant les « moyens de salut à ceux qu'ils voulaient sauver »²⁷. En voulant porter dans la famille et dans le peuple, dont elles faisaient partie, l'idée d'une liberté que l'on mérite « en travaillant à l'acquérir »²⁸, d'une élévation politique par soi-même, dont elles commençaient à faire l'expérience au sein de leurs associations, les saint-simoniennes feront ainsi valoir une forme nouvelle d'autorité et de prévoyance des mères. Leur parole et leur éducation, conclue Marie-Reine, seront ainsi les conditions « pour que le peuple sache quoi faire de son instruction »²⁹.

Ainsi, face au problème de penser quelle éducation pouvait permettre aux individus de devenir *libres* au sein d'une société moderne dominée par les intérêts et travaillée par des transformations abruptes, les saint-simoniennes ont opéré une double rupture par rapport aux réponses données par Rousseau dans l'*Émile*. Tout d'abord, le rôle de « premières éducatrices »³⁰ qu'elles revendiquent n'était pas celui de l'application passive d'un ordre qu'elles se limitaient à reproduire : leur pratique d'éducation et de transmission présupposait au contraire leur participation active au tissage d'un tel ordre au sein de pratiques de pensée en commun qui pouvaient avoir lieu dans des lieux comme leur périodique ou des associations ayant vocation à devenir des Tribunes de femmes.

²⁷ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. 241. Cf. *ibidem*, p. 244.

²⁸ Marie-Reine, « De l'instruction publique », 1, 12, p. 147.

²⁹ Marie-Reine, « De l'instruction publique », 1, 12, p. 147.

³⁰ Juliette B***, « Aux femmes », 1, 13, p. 162.

C'est en raison de ce premier et radical déplacement, que la réponse donnée par les saint-simoniennes à des situations de transformation sociale, de perte de repères, de désagrégation, de retrait de l'horizon politique, ne se présente pas comme un repli sur la philosophie. Ce repli était au fond la solution élaborée par l'*Émile*, qui répondait à la disparition des patries et de l'éducation politique et publique des citoyens, en élaborant l'idée d'une éducation privée et philosophique permettant à Émile d'être libre et en écoute de la voix de la nature même dans une société esclave des intérêts et de l'amour propre. La solution des saint-simoniennes n'était pas philosophique, parce qu'elle était tout d'abord politique : l'éducation qu'elles visaient, pour elles-mêmes et pour le peuple, est celle qui devait apprendre à s'élever, à participer et à constituer ces lieux dans lesquels on s'exprime sur ses besoins et ses aspirations, pour voir la qualité de sa propre pensée pratique augmenter en quittant le niveau des simples opinions individuelles ou des intérêts. Le texte qui ferait ainsi le contrechant de l'*Émile* serait alors par exemple *Les souvenirs d'une fille du peuple*, où Suzanne Voilquin, par le récit de sa vie, indique à sa fille et aux femmes qui la liront la voie qu'elle a suivie pour sortir de la fausse croyance et du doute, pour rester dans le saint-simonisme sans en accepter le dogmatisme, pour enfin faire vivre des relations et des lieux de femmes qui lui ont rendu possible de pratiquer sa liberté.

Si la solution des saint-simoniennes au problème de l'éducation moderne n'était pas philosophique, c'est qu'elles non pas seulement visaient une autre expérience de la politique que celle décrite par Rousseau, mais qu'elles ouvraient aussi à la possibilité d'un *autre savoir*, d'une étude historique visant à dégager les formes d'une société moderne dont l'ordre pose à chaque reprise le problème de son intelligibilité et de sa praticabilité. Il s'agit de la physiologie sociale, un savoir auquel les saint-simoniennes demandaient de comprendre et de restituer avec justice ce qui émergeait dans leurs pratiques et par leurs paroles. D'un tel savoir, que les saint-simoniennes de *La femme libre* n'avaient pas pratiqué, Marguerite Thibert s'assumera, parmi les premières, la tâche, en cherchant de combiner ainsi une étude des faits historiques avec une analyse de ce qu'elle appelle des « mouvements des esprits »³¹.

³¹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, cit., p. I.

Conclusion

Elle portera de la sorte dans la vie intellectuelle et dans le savoir un regard sur le féminisme permettant de reconnaître et de comprendre le sens et les formes de l'œuvre à la fois *démocratique* et *religieuse* que les saint-simoniennes avaient entamée pour faire de leur liberté une forme de vie et un lieu à partir duquel une nouvelle pensée sociale pouvait s'articuler. Si, comme le disaient les saint-simoniennes, à leur époque le monde n'était pas prêt à les entendre, il était toutefois possible qu'un fil de liberté, de la liberté qu'elles recherchaient et pratiquaient, pouvait les relier aux générations futures de femmes et d'hommes, qui avaient alors besoin d'un savoir capable de suivre ce fil et de le démêler, pour comprendre le sens de leur propre liberté et du défi qu'elle devait relever. C'est un tel savoir que Marguerite Thibert commence à élaborer en écrivant son histoire du féminisme saint-simonien, une histoire qui, tout comme celle que nous avons raconté ici, avait du mal à s'inscrire dans les narrations diffuses et à se transmettre. Il s'agissait de l'histoire dans laquelle le féminisme ne coïncidait pas avec l'individualisme et la simple revendication des droits, mais avec leur mise en question : une histoire qui ni le libéralisme des droits ni le socialisme lui-même semblaient reconnaître ni prendre en compte, mais dont Marguerite Thibert reconnaissait la nécessité, pour donner un nom et une forme à une promesse de savoir et de liberté qui se transmettait aux femmes, et les appelaient à travailler sur l'inconnu qu'elles dégageaient au sein de la société moderne. En effet, si elle avait voulu inscrire une telle histoire dans le savoir, c'était que cette histoire était la sienne aussi. Elle était l'histoire de son accès aux joies de la vie intellectuelle.

Bibliographie

1. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, tome 1 : *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (1959, OC I) ; tome 2 : *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésie. Écrits littéraires*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (1961, OC II) ; tome 3 : *Du Contrat social. Écrits politiques*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (1964, OC III) ; tome 4 : *Émile. Éducation. Morale. Botanique*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (1969, OC IV) ; tome 5 : *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (1995), Paris, La Pléiade, Gallimard.

ROUSSEAU J.-J., *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1997

ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001

ROUSSEAU J.-J., *Correspondance complète de Rousseau*, édition de R. A. Leigh, Institut Voltaire, Genève, 1967

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Flammarion, Paris, 2008.

ROUSSEAU J.-J., *Émile ou de l'éducation. Présentation et notes par André Charrak*, Paris, Flammarion, 2009

ROUSSEAU J.-J., *Emilio o dell'educazione*, introduction et commentaire par G. Roggerone, Brescia, La Scuola, 1969, 1998

ROUSSEAU J.-J., *Emilio*, introduction et commentaire par A. Visalberghi, Bari, Laterza, 1953.

Bibliographie

- ROUSSEAU J.-J., *Lettre à d'Alembert*, chronologie, présentation, notes, dossier, bibliographie par Marc Buffat, Paris, Flammarion, 2003
- ROUSSEAU J.-J., *De l'imitation théâtrale*, in *Œuvres Complètes, Écrits sur la musique sur la langue et le théâtre*, V, Paris, Gallimard Pléiade, 1995, pp. 1195-1210.
- BUFFENOIR H., J.-J- Rousseau et Henriette, jeune Parisienne inconnue, manuscrit inédit du XVIIIème siècle, Paris, H. Leclercq, 1902.
- ROUSSEAU J.-J., *Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Texte édité et commenté sous la direction de B. Bachofen, B. Bernanrdi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012.

2. OLYMPE DE GOUGES

- GOUGES O. de., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}, Paris, Cailleau, 1788.
- GOUGES O. de, *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993.
- GOUGES O. de, *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, Côté-femme, Paris, 1993.
- GOUGES O. de, *Théâtre politique*, tome I, Préface de Gisela Thiele-Knobloch, Indigo & Côté-Femmes, Paris, 2007
- GOUGES O. de, *Théâtre politique*, tome II, Préface de Gisela Thiele-Knobloch, Indigo & Côté-Femmes, Paris, 2007
- GOUGES O. de, *Le bonheur primitif de l'homme. Ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, 1789.
- GOUGES O. de, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, in Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}.
- GOUGES O. de, *Préface pour les Dames*, dans Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}.

- GOUGES O. de, *Mémoire de Madame de Valmont. Sur l'ingratitude et la cruauté de la famille des Flaucourt envers la sienne, dont les sieurs de Flaucourt ont reçu tant de services* in Id. *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}
- GOUGES O. de, *Discours de l'aveugle aux Français*, in Id., *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, pp. 89-96.
- GOUGES O. de, *Le cri du Sage. Par une femme*, in Id., *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, pp. 73-76.
- GOUGES O. de, *Adresse au Don Quichotte du Nord* in Id., *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, Paris, Côté-femme, 1993.
- GOUGES O. de, *Trois urnes, ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien*, in Id., *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, pp. 243-248.
- GOUGES O. de, *L'homme généreux* (1786), in Id., *Théâtre politique*, tome II, Préface de Gisela Thiele-Knobloch, Indigo & Côté-Femmes, Paris, 2007.
- GOUGES O. de, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, in *Opinions de Femmes. De la veille au lendemain de la Révolution française*, Préface de Geneviève Fraisse, Côté-Femmes, Paris, 1989, pp. 51-62.
- GOUGES O. de, *Dialogue allégorique entre la France et la vérité*, dans Id., *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femme, Paris, 1993, pp. 62-71.
- GOUGES O. de, *Olympe de Gouges au tribunal révolutionnaire* (septembre 1793), in Id., *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, pp. 254-260.

3. LES SAINT-SIMONIENS ET LES SAINT-SIMONIENNES

- Réunion générale de la famille. Séances du 19-21 novembre 1831*, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831
- BARRAULT É., *Les femmes*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 93-114.

Bibliographie

- BAZARD S.-A., *Religion saint-simonienne : discussions morales, politiques et religieuses qui ont amené la séparation qui s'est effectuée au mois de novembre 1831, dans le sein de la société saint-simonienne. Première partie. Relations des Hommes et des Femmes, mariage, divorce*, Paris, 1832
- BIARD G., *Religion saint-simonienne, vues morales et industrielles des saint-simoniens*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 137-142.
- BUCHÉZ P., *Au père* (septembre 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 67-72.
- COLIN A., *Aux femmes juives*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 177-186.
- DEMAR C., *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris, Albin Michel, 2001
- DESESSART P., *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 163-176.
- DUVEYRIER C., « De la femme » in *Le Globe, Journal de la religion saint-simonienne*, VIII^e année, n.12, p.46
- EICHTHAL E. de, *Souvenirs d'une ex-saint-simonienne*, lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques, 1917.
- ENFANTIN P., *Lettre à Charles Duveyrier* (Août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 61-66.
- ENFANTIN P., *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 79-86.
- ENFANTIN P., *À tous, moi père de la famille nouvelle*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 87-92.
- ENFANTIN P., *Enfantin à sa mère* (août 1831), *Lettre LXXXVII*, dans *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, vol. 27, *Œuvres d'Enfantin*, vol. 7, Paris, Dentu, 1872, pp. 191-203.

Bibliographie

- LEMONNIER C., *L'avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 123-136.
- RODRIGUES O., *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes. Le mariage*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 143-148.
- VOILQUIN S., *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte* (1865), édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978.
- Réunion générale de la famille. Séances du 19-21 novembre 1831*, dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D'Everat, 1831
- BARRAULT É., *Les femmes*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 93-114.
- BAZARD S.-A., *Religion saint-simonienne : discussions morales, politiques et religieuses qui ont amené la séparation qui s'est effectuée au mois de novembre 1831, dans le sein de la société saint-simonienne. Première partie. Relations des Hommes et des Femmes, mariage, divorce*, Paris, 1832
- BIARD G., *Religion saint-simonienne, vues morales et industrielles des saint-simoniens*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 137-142.
- BUCHEZ P., *Au père* (septembre 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 67-72.
- COLIN A., *Aux femmes juives*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 177-186.
- DEMAR C., *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris, Albin Michel, 2001
- DESESSART P., *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 163-176.
- DUVEYRIER C., « De la femme » in *Le Globe, Journal de la religion saint-simonienne*, VIII^e année, n.12, p.46
- EICHTHAL E. de, *Souvenirs d'une ex-saint-simonienne*, lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques, 1917.

Bibliographie

- ENFANTIN P., *Lettre à Charles Duveyrier* (Aout 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 61-66.
- ENFANTIN P., *Organisation religieuse. Le prêtre – l'homme et la femme*, Extrait du *Globe*, 18 juin 1831, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 79-86.
- ENFANTIN P., *À tous, moi père de la famille nouvelle*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., pp. 87-92.
- ENFANTIN P., *Enfantin à sa mère* (août 1831), *Lettre LXXXVII*, dans *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, vol. 27, *Œuvres d'Enfantin*, vol. 7, Paris, Dentu, 1872, pp. 191-203.
- LEMONNIER C., *L'avenir de la femme*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit., p. 123-136.
- RODRIGUES O., *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes. Le mariage*, texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. pp. 143-148.
- VOILQUIN S., *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte* (1865), édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978.

4. SOURCES ET DOCUMENTS

- AMAR J.P.A., « Discours du député Jean Pierre André Amar », Séance du 9 brumaire de la Convention nationale, *Le moniteur Universel*, tome 18, n. 40, p. 164, texte édité par Nicole Pellegrin, in Éliane Viennot (sous la direction de), *Révisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes de 1750 au lendemain de la Révolution française*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012.
- ASTELL M., *Some Reflections Upon Marriage* (1700, 1730), Source Book Press, New York, 1970.

Bibliographie

- BLANC L., *Histoire de dix ans, 1830-1840*, Paris, Pagnerre, 1841, t. III, chap. 3,
- BOSSUET J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967.
- CHARTON Présidente, « Les citoyennes de Lyon au citoyen Prudhomme », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371.
- CONDILLAC E. de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746).
- DEMOULIN B., « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, pp. 367-370.
- D'ALEMBERT J.-B., *Lettre de M. D'Alembert à M. J. J. Rousseau sur l'Article Genève tirée du septième volume de l'Encyclopédie avec quelques autres pièces qui sont relatives*, Amsterdam, Zacharie Chatelain et fils, 1759.
- EPINAY L.F.T. d'Esclavelle Marquise de, *Les conversations d'Emilie*, 1770, IV^e édition, Paris, 1784
- FILMER R., *Patriarcha ou Le pouvoir naturel des rois, suivi des Observations sur Hobbes*, présentation de Patrick Thierry, traduction de Michael Biziou (et al.), Paris, L'Harmattan, 1991.
- FICHTE J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HOBBS T., *Léviathan*, traduction et annotation par François Tricaud et Martine Pécharaman, Paris, Vrin, 2005
- HOBBS T., *Le Citoyen ou Les fondements de la politique*, traduction et présentation par Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- KANT I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1994
- LOCKE J., *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Vrin, Paris, 1997
- LOCKE J., *Traité du gouvernement civil* (1691), trad. de D. Mazel, Paris, Flammarion, 1999.

Bibliographie

- MARECHAL S., *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes (1801). Suivi des réponses de Marie- Armande Gacon-Dufour et Albertine Clément-Hémery*, textes présentés par Bernard Jolibert, Paris, L'Harmattan, 2007
- MILL J. S., *L'asservissement des femmes*, trad.. par M.F. Cachin, Paris, Payot, 2005.
- LOUDOT C.-F., *Essai sur les principes de la législation des mariages privés et solennels, du divorce et de l'adoption qui peuvent être déclarés à la suite de l'acte constitutionnel [à la] Convention nationale (179..).*
- LOUDOT C.-F., *Exposé des motifs qui ont déterminé la section du comité de législation, chargée du code civil, à adopter les bases qui lui ont été présentées sur les titres I, II, IV, V, VI et VII, [à la] Convention nationale (1793).*
- PORTALIS J.-E.-M., *Exposé des motifs du projet de Code Civil, an IX ; P.A. Fenet, Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil, Paris 1827.*
- PRUDHOMME L.-M., « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, pp. 234-235.
- PRUDHOMME L.-M., « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, pp. 371-372.
- PUFENDORF S. von, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. J. Berbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, Caen, 1987
- RAMSAY A.M., *Essais de politique*, édition critique par Georges Lamoine, Paris, H. Champion, 2009
- RAOUL F., *Opinion d'une femme sur les femmes. Présenté par Geneviève Fraisse*, Le Pré Saint-Gervais, Le passager clandestin, 2011.
- SAND G., *Lettres à Marcie* in *Les sept cordes de la lyre*, Paris, Michel Lévy frères, 1869.
- TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris, 1981.
- AMAR J.P.A., « Discours du député Jean Pierre André Amar », Séance du 9 brumaire de la Convention nationale, *Le moniteur Universel*, tome 18, n. 40, p. 164, texte édité par Nicole Pellegrin, in Éliane Viennot (sous la direction de), *Révisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes de 1750 au lendemain de la Révolution française*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012.

Bibliographie

- ASTELL M., *Some Reflections Upon Marriage* (1700, 1730), Source Book Press, New York, 1970.
- BLANC L., *Histoire de dix ans, 1830-1840*, Paris, Pagnerre, 1841, t. III, chap. 3,
- BOSSUET J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967.
- CHARTON Présidente, « Les citoyennes de Lyon au citoyen Prudhomme », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, p. 371.
- CONDILLAC E. de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746).
- DEMOULIN B., « Dijon, le 10 février 1793, l'an second de la république », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, pp. 367-370.
- D'ALEMBERT J.-B., *Lettre de M. D'Alembert à M. J. J. Rousseau sur l'Article Genève tirée du septième volume de l'Encyclopédie avec quelques autres pièces qui sont relatives*, Amsterdam, Zacharie Chatelain et fils, 1759.
- EPINAY L.F.T. d'Esclavelle Marquise de, *Les conversations d'Emilie*, 1770, IV^e édition, Paris, 1784
- FILMER R., *Patriarcha ou Le pouvoir naturel des rois, suivi des Observations sur Hobbes*, présentation de Patrick Thierry, traduction de Michael Biziou (et al.), Paris, L'Harmattan, 1991.
- FICHTE J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HOBBS T., *Léviathan*, traduction et annotation par François Tricaud et Martine Pécharaman, Paris, Vrin, 2005
- HOBBS T., *Le Citoyen ou Les fondements de la politique*, traduction et présentation par Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- KANT I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1994
- LOCKE J., *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Vrin, Paris, 1997

Bibliographie

- LOCKE J., *Traité du gouvernement civil* (1691), trad. de D. Mazel, Paris, Flammarion, 1999.
- MARECHAL S., *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes (1801). Suivi des réponses de Marie- Armande Gacon-Dufour et Albertine Clément-Hémery*, textes présentés par Bernard Jolibert, Paris, L'Harmattan, 2007
- MILL J. S., *L'asservissement des femmes*, trad.. par M.F. Cachin, Paris, Payot, 2005.
- LOUDOT C.-F., *Essai sur les principes de la législation des mariages privés et solennels, du divorce et de l'adoption qui peuvent être déclarés à la suite de l'acte constitutionnel [à la] Convention nationale (179..).*
- LOUDOT C.-F., *Exposé des motifs qui ont déterminé la section du comité de législation, chargée du code civil, à adopter les bases qui lui ont été présentées sur les titres I, II, IV, V, VI et VII, [à la] Convention nationale (1793).*
- PORTALIS J.-E.-M., *Exposé des motifs du projet de Code Civil, an IX ; P.A. Fenet, Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil, Paris 1827.*
- PRUDHOMME L.-M., « Club de femmes à Lyon », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 185, 19/01/1793- 26/01/1793, pp. 234-235.
- PRUDHOMME L.-M., « Réponse à la Présidente Charton », *Révolutions de Paris. Dédiées à la nation*, n. 189, 9/02/1793- 23/02/1793, pp. 371-372.
- PUFENDORF S. von, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, Caen, 1987
- RAMSAY A.M., *Essais de politique*, édition critique par Georges Lamoine, Paris, H. Champion, 2009
- RAOUL F., *Opinion d'une femme sur les femmes. Présenté par Geneviève Fraisse*, Le Pré Saint-Gervais, Le passager clandestin, 2011.
- SAND G., *Lettres à Marcie* in *Les sept cordes de la lyre*, Paris, Michel Lévy frères, 1869.
- TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris, 1981.

5. ESSAIS CRITIQUES

A

ADLER L., *A l'aube du féminisme : les premières journalistes (1830-1850)*, Paris, Payot, 1979.

ALTHUSSER L., «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in *Écrits philosophiques et politiques*, tome 1, Paris, Stock/Imec, 1994, pp. 539-576.

ALTHUSSER L., *Cours sur Rousseau* [1972], éd. par Vargas Y., Le Temps des Cerises, Paris, 2012.

ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1983.

B

BACHOFEN B. et BERNARDI B., «Politique de l'esthétique, esthétique du politique. Introduction», dans Bachofen B et Bernardi B. (dir.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

BALIBAR E., *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010¹, 2012.

BALIBAR E., *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

BEECHY V., «On Patriarchy», *Feminist Review*, 1979.

BENREKASSA G., *Le langage des Lumières, concepts et savoir de la langue*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

BERCHTOLD J., *La Lettre à d'Alembert dans l'œuvre de Rousseau*, dans Bachofen B et Bernardi B. (dir.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

- BERNARDI B., *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle de Rousseau*, Paris, Champion, 2006.
- BERNARDI B., «Sur le concept de droit naturel raisonné» dans Rousseau J.-J., *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, texte édité et commenté sous la direction de Bachofen B., Bernardi B. et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, pp. 231-244.
- BLANC O., *Itinéraire politique et bibliographique d'Olympe de Gouges*, in Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Côté-femmes, Paris, 1993.
- BLANC O., «Cercles politiques et salons du début de la Révolution (1789-1793)», *Annales historiques de la Révolution française*, n, 2, 2006, pp. 63-92.
- BOCCIA M. L., *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, Roma, Ediesse, 2014
- BOLTANSKI L., *La condition fatale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, Paris, 2004.
- BOUDON J., *Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Bibliothèque constitutionnelle et de science politique, 2006.
- BOUGLÉ C., «Le féminisme saint-simonien» dans *Chez les prophètes socialistes*, Felix Alcan, Paris, 1918.
- BRUNET C., *Fanny Raoul, écrivain et journaliste sous Napoléon et la Première Restauration (1772-1815)*. Maîtrise d'histoire contemporaine, sous la direction de Marcel Dorigny, Université Paris VIII – Saint-Denis/Vincennes, septembre 2004
- BULCIOLU M. T., *L'école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980.
- BURGUIÈRE A. et LEBRUN F., «Les cent et une familles de l'Europe» dans Burguière A., Klapisch-Zuber C., Segalen M. et Zonabend F. (éd), *Histoire de la famille*, tome III, *Le choc des modernités*, Armand Collin, Paris, 1986, pp. 21-122.
- BURGUIÈRE A. et LEBRUN F., «Le prêtre, le prince et la famille» dans Burguière A., Klapisch-Zuber C., Segalen M. et Zonabend F. (éd), *Histoire de la famille*, tome III, *Le choc des modernités*, Armand Collin, Paris, 1986, pp. 123-202.

Bibliographie

BURGUIÈRE A., *Le mariage et l'amour. En France, de la Renaissance à la Révolution*, Seuil, Paris, 2011.

BUTLER J., *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Turin, Bollati Boringhieri, 2003.

C

CALLEGARO F., *La science politique des modernes. Durkheim, l'invention de la sociologie et le projet d'autonomie des modernes*, Economica, Paris, 2015.

CHANTELOUBE I., *La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau. Études des dispositifs énonciatifs dans les incipits des œuvres de Rousseau*, Champion, Paris, 2007.

CHARRON H., «Reconnaissance intellectuelle des femmes dans les sciences sociales françaises avant 1940», dans Ferland C. et Grenier B., *Femmes, culture et pouvoir. Relectures de l'histoire au féminin, XV^e-XX^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, Laval, 2010, pp. 63-80.

CHARRON H., «Accès des femmes aux diplômes universitaires et transformation des régimes de genre: le cas des docteurs en lettres et en droit avant 1945 en France », *Labrys, études féministes/estudos feministas*, juillet/décembre 2012 – julho /dezembro 2012.

CHIGNOLA S., *Il fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

CHIGNOLA S., *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, il Mulino, 2011.

CICCHELLI-PUGEAULT C. et CICCHELLI V., *Les théories sociologiques de la famille*, Paris, La Découverte, 1998.

COLLIN F., *Le différend des sexes. De Platon à la parité*, Pleins Feux, Paris, 1999.

COLLIN F., PISIER E. et VARIKAS E. (dir.), *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

Bibliographie

- COLLIN F., «Une revue de femmes philosophes?», *Revue des femmes philosophes. Revue du Réseau international des femmes philosophes parrainé par l'UNESCO*, n° 1, «La quadrature du cercle», Novembre 2011.
- CORI P. di, *Postfazione. Visione critica della storia e femminismo* in Joan Wallach Scott, *Genere, politica e storia*, éd. établie par Ida Fazio, Viella, Roma, 2013, pp. 249-304..
- CRAVERI B., *L'âge de la conversation* [2001], trad. Deschamps-Pria É., Paris, Gallimard, 2002.

D

- DELEUZE G., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986.
- DELEUZE G., «Qu'est-ce qu'un dispositif ?», dans AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris, 1989, pp. 185-195.
- DÉMAR C., *Ma loi d'avenir* dans *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, textes établis et présentés par Pelosse V., Albin Michel, Paris 1976–2001.
- DERATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1979.
- DERATHÉ R., *Du contrat social* dans J. J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3 : *Du Contrat social. Écrits politiques*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1964.
- DERRIDA J., «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 341-368.
- DESAN S., *The Family on Trial in Revolutionary France*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.
- DESAN S., « Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, n. 4, 57^{ème} année, pp.
- DESAN S., « Petitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille », *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2, 2006, pp. 27-46.

Bibliographie

- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.
- DESCOMBES V., *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris, 2013.
- DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La tartaruga, 1987.
- DIOTIMA, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002.
- DIOTIMA, *L'ombra della madre*, Napoli, Liguori, 2007.
- DOMINIJANNI I., *Politique du symbolique et liberté des femmes*, in Christiane Veauvy (sous la direction de), *Les Femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002¹, 2004, pp. 193-203.
- DORLIN E., *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2006.
- DUGAN C. N. et STRONG T.B., « Music, Politics, Theatre and Representation in Rousseau » dans P. Riley (éd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 329-364.
- DUMONT L., *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- DUMONT L., *Vers une théorie de la hiérarchie, Postface pour l'édition «Tel» [1978]*, dans *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- DURKHEIM É., *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1930.
- DURKHEIM É., *Les règles de la méthode sociologique [1894¹ et 1895²]*, Flammarion, Paris, 1988.
- DURKHEIM É., *Le socialisme [1895-1896]*, éd. par Mauss M., Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- DUSO G. (éd.), *Il Contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologne, 1983.
- DUSO G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto [1988¹]*, FrancoAngeli, Milan, 2003.

DUSO G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* [1999¹], Polimetrica, Monza, 2007.

E

ERNOT I., «L'histoire des femmes et ses premières historiennes (XIX^{ème} – début XX^{ème} siècle)», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 16, n° 1, 2007, pp. 165-194.

F

FAURÉ C., «Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution», *Annales historiques de la Révolution française*, n, 2, 2006, pp. 5-26.

FAURÉ C., *La Démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

FIASCHI G., *Il desiderio di nulla. Compimento rivoluzionario e sessualità moderna*, Torino, Giappichelli, 1990.

FISCHER C., FRANCO E., LONGOBARDI G., MARIAUX V., MURARO L., SANVITTO A., ZAMARCHI B., ZAMBONI C. et ZANARDO G., «La differenza sessuale: da scoprire e da produrre», dans Diotima (éd.), *Il pensiero della differenza sessuale* [1987], La Tartaruga, Milan, 2003, pp.7-39.

FOUCAULT M., *Discourse and Truth. The problématisation of Parrhesia*, éd. par Pearson J., Semiotext(e), Los Angeles, Los Angeles, 2001.

FOUCAULT M., «Polémique, politique et problématisations» [1984] dans *Dits et Écrits II, 1976-1988*, éd. par Defert D. et Ewald F., avec la collaboration de Lagrange J., Gallimard, Paris, 2001, texte n° 342, pp. 1410-1418.

Bibliographie

- FOUCAULT F., *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de Ewald F., Fontana A. par Senellart M., Seuil-Gallimard, Paris 2004.
- FOUCAULT M., *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 2008.
- FRAISSE G., «Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIX^e siècle», dans *Stratégies des femmes*, Tierce, Paris, 1984.
- FRAISSE G., *Muse de la Raison*, Paris, Gallimard 1995.
- FRAISSE G., *La différence des sexes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996
- FRAISSE G., *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*, Gallimard, Paris, 2000.
- FRAISSE G., *Les femmes et leur histoire*, Gallimard, Paris 2010.
- FRAISSE G., *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Le bord de l'eau, Lormont, 2010.
- FRAISSE G., *Le sort des femmes*, Présentation de: Raoul F., *Opinion d'une femme sur les femmes* [1801], Le Pré Saint-Gervais, Le Passager clandestin, 2011, pp. 9-22.
- FRAISSE G., *La fabrique du féminisme. Textes et entretiens*, Le passager clandestin, Congé-sur-Orne, 2012.

G

- GANGHOFER R., *Le droit de famille en Europe. Son évolution de l'antiquité jusqu'à nos jours*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992
- GODINEAU D., *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Alinea, Aix-en-Provence, 1988.
- GODINEAU D., « Autour du mot *citoyenne* », in *Mots*, mars 1988, n. 16, numéro spécial *Langages. Langue de la Révolution Française*, pp. 91-110.
- GOLDSCHMIDT V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* [1974¹], Paris, Vrin, 1983.

Bibliographie

- GOUHIER H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1933-1936.
- GOUHIER H., «Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau» in *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.
- GROULT B., *Ainsi soit Olympe de Gouges. La Déclaration des droits de la femme et autres textes politiques*, Bernard Grasset, Paris, 2013
- GUENARD F., «L'État et la famille», dans J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bernardi B., Paris, Vrin, 2002, pp. 87-102.
- GUÉNARD F., *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004.
- GUÉNARD F., *La mésestime de soi: la philosophie sociale de Rousseau dans la Lettre à d'Alembert*, dans Bachofen B. et Bernardi B. (dir.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

H

- HARTEN E. et HARTEN H.-C., *Femmes, culture et Révolution*, 1988, traduit de l'allemand par Bella Chabot, Jeanne Etoré, Olivier Mannoni, Paris Des Femmes, 1989.
- HOFFMANN P., *La femme dans la pensée des Lumières* [1977], Slatkine Reprints, Genève 1995.
- HOFFMANN P., «L'héritage des Lumières: mythes et modèles de la féminité au XVIII^e siècle», *Romantisme*, 1976, vol. 6, n. 13-14, pp. 5-22.

I

- IACUB M., *L'Empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité*, Fayard, Paris, 2004.

J

- JAUME L., *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- JORAN T., «Le féminisme dans le socialisme français. D'après la thèse soutenue en Sorbonne par M^{me} Marguerite Thibert», *La Réforme sociale*, n° 86, 1926, pp. 336-353.
- JIMACK P. D., «La genèse et la rédaction de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau: étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution», dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 13, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1960.

K

- KARSENTI B., *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.
- KARSENTI B., *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf, 2012.

L

- LANDES J., *Women and the Public Sphere in the Age of the French Révolution*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 1988.
- LEFEBVRE-TEILLARD A., «*Pater is est quem nuptiae demonstrant*. Jalons pour une histoire de la présomption de paternité » in Roland Ganghofer, *Le droit de famille en Europe. Son évolution de l'antiquité jusqu'à nos jours*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, pp. 393-401.
- LÉVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon 1955.
- LÉVI-STRAUSS C., «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- LESSAY F. (éd.), *Le débat Locke-Filmer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.

LONZI C., *Sputiamo su Hegel* (1970¹), Milano, Et/al. Edizioni, 2010.

M

MANUEL F. E., *I profeti di Parigi* (1962), trad.. D. Panzieri, Bologna, Il Mulino 1979.

MELZER S. E., RABNE L. W (éd.), *Rebel daughters. Women and the French Revolution*, New York, Oxford University Press, 1992.

MOREL J., «Recherches sur les sources du *Discours sur l'inégalité*», *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. V, Genève, A. Jullien, 1909, pp. 119-198.

MULLIEZ J., «Droit et morale conjugale : essai sur l'histoire des relations personnelles entre époux», *Revue historique*, t. 278, fsc. 1 (563), Juillet-septembre 1987, pp. 35- 106.

MULLIEZ J., «*Pater is est* : La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil» in Irène Théry et Christian Biet (textes réunis et présentés par), *La famille, la loi, l'État de la Révolution au Code civil*, imprimerie nationale ; Centre George Pompidou, Paris, 1989.

MURARO L., *L'ordre symbolique de la mère*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MURARO L., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, éd. par Fanciullacci R., Orthotes, Naples, 2011.

MURARO L., *Il dio delle donne*, Trento, Il Margine, 2012.

MURARO L., *En écoutant Françoise Collin: le prix payé et à payer pour l'exclusion des femmes*, in Mireille Azzoug et Christiane Veauvy (dir.), *Femmes, Genre, Féminismes en Méditerranée. «Le vent de la pensée». Hommage à Françoise Collin*, Paris, Bouchène, 2014, pp. 241-250.

N

NOACK P., *Olympe de Gouges (1748-1793). Courtisane et militante des droits des femmes*, trad. I. Duclos, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

O

O'BRIEN M., *La Dialectique de la reproduction* [1981], trad. Vivier C., Montréal Editions du Remue-ménage, 1987.

OFFEN K., «The beginnings of “scientific” Women’s History in France, 1830-1848», dans *Proceedings of the 11th annual meeting of the Western Society for French History*, 3-5 nov. 1983.

OZOUF M., *L’homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989.

P

PATEMAN C., *The disorder of women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1989.

PATEMAN C., *Le contrat sexuel* [1988], trad. Nordmann C., La Découverte, Paris, 2010.

PELOSSE V., *Polémiques saint-simoniennes à propos des relations entre les sexes* dans Claire Demar, *Appel au peuple sur l’affranchissement de la femme*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 126-144.

PHILONENKO A., «Introduction» dans Kant I., *Métaphysique des mœurs*, préface par Michel Villey, introduction et traduction par Alexis Philonenko, I^{ère} partie, *Doctrine du droit, Droit conjugal*, Vrin, Paris, 1971.

R

- RENAUT M. H., « Le droit et l'enfant adultérin de l'époque romaine à aujourd'hui : ou l'histoire d'un exclu accédant à la vie juridique », *Revue historique*, t. 297, Fasc. 2 (602), avril-juin 1997, pp. 369-408.
- REVAULT D'ALLONNES M., « Rousseau et le jacobinisme : pédagogie et Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, n. 234, 1978, pp. 584-607.
- RILEY D., *Am I That Name ? Feminism and the Category of « Women » in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- RIOT-SARCEY M., *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Albin Michel, Paris, 1993.
- RONSin F., *Le contrat sentimental. Débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Aubier, Paris, 1990.
- RUDE F., *Les révoltes des canuts (1831-1834) [1982¹]*, postface inédite de Lodovic Frobert, La Découverte, Paris, 2007.

S

- SARTI M. A., *La «Tribune des femmes» tra Fourier et Enfantin*, Giappichelli, Torino, 1988.
- SARTORI D., *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in Diotima, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002, pp.71-106.
- SEIDMAN TROUILLE M., *Sexual politics in the Enlightenment. Women Writers and Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- SCOTT J.W., « French Feminists and the Rights of 'Men' : Olympe de Gouge's Declarations » in *History Workshop*, n. 28 (Automne 1989), pp. 1-21.
- SCOTT J.W., « A Woman Who Has Only Paradoxes to Offer : Olympe de Gouges Claims Rights for Women » in Sara E. Melzer et Leslie W. Rabine (sous la

- direction de), *Rebel Daughters. Women and French Revolution*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 102-120.
- SCOTT J.W., *Only paradoxes to offer. French feminists and the rights of man*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1996.
- SCOTT J.W., *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, trad. M. Bourdé et C. Pratt, Paris, Albin Michel, 1998.
- SCOTT J.W., *De l'utilité du genre*, trad. par Claude Servan-Schreiber, Fayard, Paris, 2012.
- SCOTT J.W., *Genere, politica e storia*, éd. établie par Ida Fazio, Viella, Roma, 2013.
- SOBOUL A., « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme » in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des journées d'étude tenues à Dijon le 3, 4, 5, 6 mai 1962, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 405-424.
- SONNET M., *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf/CNRS Éditions, 1987¹, 2011.
- STAROBINSKI J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI J., *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.
- STUURMAN S., *François Poulain de la Barre and the invention of modern equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2004.

T

- TAYLOR C., *L'Âge séculier*, Seuil, Paris, 2011.
- THÉBAUD F., «Propos d'une historienne des femmes et du genre», *Questions de communications*, n° 15 «Pathologies sociales de la communication», 2009, pp. 221-245.
- THÉBAUD F., «Les femmes au BIT (Bureau international du travail): l'exemple de Marguerite Thibert», dans Delaunay J.-M. et Denéchère Y. (dir.), *Femmes et*

- relations internationales*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 2006, p. 177-187.
- THEBAUD F., *Socialisme, femmes et féminisme*, Fondation Jean Jaurès, Paris, 2010.
- THEBAUD F., «What is a transnational life? Some thoughts from Marguerite Thibert's career and life (1886-1982)», dans Janz O. & Schönplflug D. (dir.), *Gender History in a Transnational Perspective: Biographies, Networks, Gender Orders*, Berghahn Books, Oxford-New York, 2011.
- THEBAUD F., «Réseaux réformateurs et politiques du travail féminin. L'OIT au prisme de la carrière et des engagements de Marguerite Thibert», in Lespinet-Moret I. et Viet V. (dir.), *Politiques sociales transnationales. Réseaux réformateurs et Organisation internationale du travail*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.
- THEBAUD F., «Écrire la biographie de Marguerite Thibert (1886–1982). Itinéraire d'une recherche», *Modern & Contemporary France*, vol. 20, n° 4, November 2012, pp. 421-435.
- THEBAUD F., *Le XX^e siècle des femmes: autour de Marguerite Thibert*, Editions Les Belles Lettres, Paris, à paraître.
- THÉRY I. et BIET C. (textes réunis et présentés par), *La famille, la loi, l'État de la Révolution au Code civil*, imprimerie nationale ; Centre George Pompidou, Paris, 1989.
- THÉRY I., *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris, 2007.
- THIBERT M., *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Marcel Giard, Paris, 1926.
- THIBERT M., «A propos de Féminisme. Simple mise au point», *La Réforme sociale*, 46^e année, 1926, pp. 541-548.
- THOMAS Y., « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », *Le genre humain*, n. 14, « La valeur », Printemps-Été 1986, pp. 211-236.
- THOMAS Y., « L'union des sexes. Le difficile passage de la nature au droit », *Le Banquet*, 1998.

- TODOROV T., *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985.
- TOUCHEFEU Y., *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

V

- VARGAS Y., *Rousseau l'énigme du sexe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- VEAUVY C., «L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848)» dans Veauby C. et Pisano L., *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, Armand Collin, Paris, 1997².
- VEAUVY C. et PISANO L. (éd.), *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, Armand Collin, Paris, 1997².
- VEAUVY C. (sous la direction de), *Les Femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002¹, 2004.
- VERJUS A., *Les femmes, épouses et mères des citoyens ou De la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, Thèse de Doctorat d'Études politiques sous la direction de M. Pierre Rosanvallon soutenue devant un jury composé de M. Offerlé M., M^{me} Ozouf M., M. Raynaud P., M^{me} Therry I., EHESS, octobre 1997.
- VERJUS A., *Le cens de la famille. Les femmes et le vote 1789-1848*, Belin, Paris, 2002.
- VERJUS A., «L'homme et la femme: voilà l'individu social'. Couples et classes de sexe dans l'Écho de la Fabrique», dans Frobert L. (éd.), *L'Écho de la Fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon*, Lyon, Ens Editions, 2010.
- VERJUS A., «“Rétablir les mœurs domestiques” : “influence des femmes” et “organisation sociale” dans la pensée de P.-L. Roederer à l'issue de la Révolution française », in Pascale Bonnemère et Irène Théry (éds.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2008, pp. 45-56.

Bibliographie

- VERNES P.M., *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Paris, Payot, 1978.
- VIBERT S., «La “valence différentielle des sexes” ou comment comprendre les traits culturels universels?», dans Tahon M.-B. (éd.), *Une anthropologue dans la Cité. Autour de Françoise Héritier*, Athéna, Outremont, 2010, pp. 145-160.
- VIENNOT É. (sous la direction de), *Révisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes de 1750 au lendemain de la Révolution française*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012.

W

- WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques* [1953], Gallimard, Paris, 2004.
- WOOLF V., *Une chambre à soi* [1928], trad. C. Malraux, Éditions 10/18, Paris, 2005.

1. RIASSUNTO IN LINGUA FRANCESE

L'accès à la vie intellectuelle et à la réflexion politique n'a rien d'évident. Un tel constat ne s'est pas écrit depuis toujours dans les textes des philosophes ou des écrivains : il a fallu que, dans des temps assez récents, ceux et celles qui étaient laissés en dehors d'une telle vie venaient raconter leur expérience d'en avoir franchi le seuil, pour que l'évidence se brisât et nous permettait ainsi d'entamer un travail de réflexion. C'est d'une telle réflexion que notre recherche commence, en faisant ainsi une place, au sein de la pensée philosophique, aux voix de celles (telle qu'Olympe de Gouges et les saint-simoniennes) qui avaient pu porter sur elle un regard décentré les autorisant, et les obligeant en même temps, à dire pourquoi et comment elles étaient venues à la philosophie et, plus largement, à la réflexion politique. Nous avons fait le pari de croire qu'un geste si simple pouvait avoir une portée inattendue : faire des leurs discours les lieux dans lesquels se mettait à l'épreuve le rapport de la philosophie politique moderne (Rousseau notamment) à son objet même, à savoir la liberté des individus et la constitution d'un vie politique orientée par une telle liberté.

On a ainsi montré que dès que des voix de femmes apparaissent en questionnant la philosophie, la philosophie elle-même se transforme : dans les textes des grands auteurs de sa tradition, comme Rousseau ou Kant, la différenciation sexuelle est pensée, et ça se pense, en engendrant dans les textes de ces philosophes un double mouvement, par lequel ils y réfléchissent et la renient en même temps, ils l'intègrent au contrat social, voire même, comme Rousseau, à ses conditions de possibilité, mais pour la figer dans une forme qui renferme aussitôt la question de savoir ce que c'est qu'être un être humain qui se dit femme et libre tout à la fois.

C'est alors une telle question qui est à chaque reprise rouverte par celles, écrivaines politiques, lectrices de Rousseau, ou philosophes, qui en font non pas seulement une demande de *pensée*, cherchant à savoir ce que la différenciation sexuelle fait au fait de se dire et de se penser comme un individu libre, mais aussi une demande de *justice*. La deuxième partie de la thèse est ainsi consacrée à l'analyse des textes d'Olympe de Gouges, d'abord, afin de montrer que sa proposition politique ne peut pas être réduite à une demande de droits ; et ensuite aux saint-simoniennes, notamment de leur périodique *La femme libre*. On étudie ainsi l'émergence chez elles d'une idée nouvelle, moderne, d'autorité spirituelle ou symbolique, censée rendre possible la liberté et la démocratie qu'elles envisagent par-delà du contractualisme des philosophes modernes.

1. RIASSUNTO IN LINGUA INGLESE

Access to intellectual life and political thinking is not obvious. This idea has not always appeared in philosophers' and political writers' texts. Only in quite recent times, those who were left out of such a life came to tell their experience of having crossed the line of political thinking.

Our research begins by making a place in philosophical thought for the voices of those (like Olympe de Gouges and Saint-Simonian women) who tried to say why and how they came to philosophy and to political reflection. We thought that their words might have an unexpected significance: their speeches would be the place in which the modern political philosophy (the philosophy of Rousseau above all) is tested and the modern idea of freedom is discussed.

When women's voices question philosophy, philosophy itself is transformed: in the texts of the great writers of his tradition, like Rousseau and Kant, sexual differentiation produces a double movement: they think of, and deny at the same time, this difference; they incorporate women in the social contract, but they stopped immediately the question of knowing what it means to be a free women.

We studies the texts of these women – political writers, Rousseau's readers, and philosophers – who tried to know what sexual differentiation is and to understand the meaning of their being a free individual. We studied also the different way they express their own claim for justice. The second part of the thesis is devoted to the analysis of Olympe de Gouges' texts, to show that her political thinking cannot be reduced to an application of contractualism. The third part is a study of the political thinking and practice of the Saint-Simonian women (especially their journal *La femme libre*). We examine the emergence of a new idea, the idea of a modern, spiritual or symbolic authority, that Saint-Simonian women evoke as a condition of their freedom and democracy.

2. RIASSUNTO IN LINGUA ITALIANA

L'accesso alla vita intellettuale e alla riflessione politica non ha nulla di evidente : questa idea, che ci risulta ormai familiare, ha in realtà fatto la sua comparsa solo recentemente. Abbiamo dovuto attendere che quelli e quelle che erano stati lasciati ai margini della vita intellettuale ci raccontassero la loro esperienza di averne oltrepassato la soglia: solo così l'apparente evidenza che circonda l'accesso e la pratica del sapere poteva essere messa in questione.

È questo il punto di inizio della tesi che cerca di dare un posto, all'interno della riflessione filosofica, alle voci di quelle (come Olympe de Gouges e le sansimoniane) che avevano portato su di essa uno sguardo decentrato che le autorizzava e le obbligava al contempo a dire perché e in che modo avevano passato la soglia del pensiero politico. La nostra scommessa è stata quella di credere che un gesto così semplice potesse avere una portata inattesa: fare dei loro discorsi il luogo nel quale è messo alla prova il rapporto della filosofia politica al suo proprio oggetto, cioè la libertà degli individui e la creazione di una vita politica orientata da una tale libertà.

ESPOSIZIONE IN LINGUA ITALIANA DELLA TESI DI DOTTORATO

La liberté comme pratique de la différence.

Placées et déplacées dans leur siècle: la philosophie politique à l'épreuve des paroles des femmes

Rousseau, Olympe de Gouges, les saint-simoniennes

Dottorato in Filosofia politica e storia del pensiero politico, XV ciclo, Università di Padova
in cotutela con l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi

A. Presentazione della problematica

La tradizione ci consegna una storia della filosofia nella quale la sessuazione del mondo, l'idea che l'umanità si presenti sotto forme diverse e irriducibili, non diventa il tema di un lavoro filosofico, ma resta sui margini del pensiero, come una questione che, legata a un insopprimibile reale dell'esperienza, sembra non potersi elevare all'astrazione del concetto. Così, nella sua lunga storia, la filosofia sembra aver dato poco peso al fatto che, accanto agli uomini che parlavano, filosofavano, lavoravano, partecipavano alla vita politica e sociale, ci fossero anche delle donne. La filosofia, nella sua radicalità di interrogazione dell'uomo e di ciò che ne caratterizza l'esistenza, si è interessata poco a questa differenziazione interna all'umanità e, quando l'ha fatto, se n'è occupata quasi sempre malamente, cioè in modo non filosofico, senza portare ragioni e argomenti per mettere alla prova il pensare comune, ma affermando un insieme di tesi già presupposte, che non passavano al vaglio di quelle che ne erano l'oggetto. Quando vi apparivano, le donne entravano così nella filosofia come un oggetto del discorso – di riflessioni sull'organizzazione della famiglia, sull'educazione, sulle diverse forme di razionalità, sulla trasformazione dei costumi – come il referente in parte sempre immaginario di parole che non venivano da loro ma che parlavano per loro.

Qualcosa di importante è cambiato allora quando delle donne in carne e ossa, non più come oggetti di discorso, ma come soggetti parlanti, si sono accostate alla filosofia e lo

hanno fatto, in molti casi, riflettendo sul senso del loro accedere a una pratica intellettuale che sembrava respingerle o che aveva resistito loro più della letteratura o della poesia. In casi più rari già a partire dal XVIII secolo, e in modo sempre più significativo nel corso del Novecento, delle donne hanno cominciato a varcare la soglia del pensare filosofico, non solo per loro stesse o nelle loro conversazioni personali, ma nelle istituzioni accademiche, o attraverso libri, saggi, discorsi pubblici o conferenze. Il passaggio di questa soglia è stato spesso difficile, irto di ostacoli e prove, di critiche che diventavano rapidamente attacchi personali. Forse anche per questo, forse per la novità della circostanza, o forse per l'importanza che davano al lavoro del pensiero nella congiuntura in cui si trovavano a vivere (come nel caso di Olympe de Gouges, durante la Rivoluzione francese, o, più recentemente, di molte femministe durante i movimenti politici degli anni Settanta) alcune di loro hanno accompagnato alla propria pratica filosofica una riflessione sul senso del loro essere filosofe, sulle trasformazioni che questa loro presenza poteva generare e stava generando nella pratica del pensare.

Si sono sviluppati così, soprattutto a ridosso della *filosofia politica*, dei discorsi molteplici che, nel tempo, hanno interrogato il pensiero filosofico, soprattutto il pensiero filosofico moderno, sulle sue esclusioni, e sugli effetti che le sue ingiustizie e cecità avevano non solo sulla partecipazione delle donne alla riflessione politica, ma anche sull'articolazione e l'elaborazione dell'ordine politico e sociale di cui le società moderne sembravano essere in cerca. Si apriva in questo modo anche la possibilità, per quelle che lo desideravano o l'avvertivano come una necessità, di portare il discorso e il pensiero su delle porzioni dell'esperienza collettiva che restavano al di fuori della riflessione, su problemi di fronte ai quali si distoglieva lo sguardo, su istanze di giustizia che venivano per lo più tacitate.

Non per tutte fu così, ma lo è stato per molte. Questo lavoro segue così il percorso di alcune di loro, ne fa un riferimento di analisi e una controparte d'interlocuzione. Il procedere non può che essere questo, e seguire il movimento continuo di un oggetto che diventa soggetto e di un soggetto che diventa oggetto, di discorsi che sono irriducibilmente meta discorsi e indicano il senso del gesto teorico che compiono, mentre dipingono il quadro storico in cui si inscrivono e intervengono. Attraverso l'analisi degli scritti di donne che, durante la Rivoluzione francese e all'inizio dell'Ottocento, partecipavano alla vita politica e intellettuale, attraverso la discussione delle loro tesi, il presente lavoro ricostruisce la maniera in cui queste donne hanno elaborato filosoficamente, o a ridosso della filosofia, da un lato, il significato della loro

partecipazione politica, di quello che chiedevano alla politica e già facevano scrivendo articoli politici, costituendo associazioni di cittadine, o, poi successivamente, di “donne proletarie”, aprendo scuole per ragazze, fondando riviste e giornali; e, dall’altro lato, il senso e le forme del loro pensiero politico, nella critica che spesso lo caratterizzerà dei presupposti della dottrina contrattualista e giusnaturalista.

Questa analisi ha un obiettivo ben preciso : attraverso la ricostruzione di un evento di pensiero politico che non ha ancora trovato la sua giusta rappresentazione nella storia della filosofia, e di una genealogia politica ancora marginale nelle narrazioni della storia del femminismo, si tratta di problematizzare il quadro descrittivo oggi più diffuso, sia nelle idee comuni che nei lavori filosofici, del senso che ha avuto e che ha l’accesso delle donne alla vita politica delle società moderne occidentali. Le trasformazioni che alcune donne hanno cercato e prodotto nel pensiero filosofico, e le questioni che queste hanno portato nella riflessione politica diventano così il segno dell’idea stessa di politica e di partecipazione politica che le anima e che risulta irriducibile alla semplice integrazione nel sistema politico rappresentativo esistente.

La tesi parte così da una domanda apparentemente semplice: siamo sicuri di sapere quali sono state, e sono, le poste in gioco della ricerca, da parte delle donne e dei movimenti femministi, della libertà politica? Quali forme di partecipazione politica sono domandate e praticate dalle donne, a partire dalla Rivoluzione francese, nelle società occidentali?

Nel dibattito attuale, che comprende gli studi di genere, la storia di genere e del femminismo, la sociologia, la filosofia e la scienza politica, ma anche le rappresentazioni diffuse nell’arena politica, due sono le prospettive principali all’interno delle quali si cercano di affrontare tali domande.

Secondo una prima prospettiva, le donne che cercano di accedere alla vita intellettuale e politica chiedono il riconoscimento di diritti politici e civili, e li chiedono in quanto *individui*, caratterizzati da una volontà e da una libertà che precederebbero ogni vita sociale. L’uguaglianza e la libertà di cui queste donne parlano sono in questo modo poste come il fondamento dell’azione e della partecipazione politica, che non può allora che realizzarsi attraverso delle istituzioni rappresentative. Le loro richieste sono comprese dunque come un’*estensione* del dispositivo contrattualista moderno della rappresentanza a

una categoria più ampia di soggetti, senza che nulla di questo dispositivo sia trasformato o problematizzato.

La storica Joan Scott (discussa nel quarto capitolo della tesi), nel suo celebre libro *Only paradoxes to offer*, consacrato allo studio del femminismo francese ottocentesco, elabora una versione raffinata di questa prospettiva e ne fa il quadro interpretativo di figure come Olympe de Gouges, Jeanne Deroin, Hubertine Auclert, Madeleine Pelletier. La posizione che Joan Scott attribuisce loro è quella di un paradosso, come dice il titolo: da un lato, esse vogliono superare la loro subordinazione politica e la loro differenza di “donne”, che fonda e giustifica un tale assoggettamento; dall’altro lato, esse chiedono *in quanto donne* una trasformazione del diritto e lottano politicamente invocando un “noi” che dovrebbe riunire tutte le donne. Il paradosso, che Joan Scott mette in luce per indicare la necessità di un altro femminismo, è così attribuito a queste pensatrici sulla base dell’idea che la loro filosofia politica sia fondata sul dispositivo concettuale contrattualista e si realizzi in una politica liberale di richiesta di diritti politici e di partecipazione, come individui neutri e astratti da ogni determinazione – cioè da ogni forma di rapporto e di qualificazione dell’azione – all’organizzazione politica già esistente.

La seconda prospettiva, che si sviluppa soprattutto a partire dal 1980 e che la stessa Joan Scott seguirà come alternativa a questo “femminismo paradossale”, iscrive la questione della libertà delle nella più ampia tematica del “genere”.

Nonostante l’ambiguità semantica del termine, possiamo considerare il “genere” come quel dispositivo sociale che differenzia l’umanità classificandola secondo *due* sessi (uomini e donne) strutturati *gerarchicamente* (le attività e i valori legati alle pratiche svolte dagli uomini hanno un più grande valore sociale, cioè sono ritenuti esprimere più pienamente l’idea di umanità propria a una certa società; ma la gerarchia si manifesta anche nelle differenze salariali, nell’ingiusta divisione del lavoro, nel diverso peso decisionale nella famiglia...). Gli studi di genere studiano dunque il funzionamento di questo dispositivo sociale, le sue trasformazioni nel tempo e nello spazio, le articolazioni diverse che prende in ambiti sociali differenti, così come le resistenze e le effrazioni a un tale dispositivo. Il riferimento al genere implica quindi: una de-naturalizzazione e de-essenzializzazione sistematica delle qualificazioni attribuite sulla base dell’identità sessuata e sessuale (il sesso come costruzione sociale); una microfisica del potere che riveli i rapporti di potere e le forme di assoggettamento che si costruiscono intorno alla

costruzione di tali identità, e che mostri le pratiche e le forme di resistenza attraverso le quali si sfugge a tali costruzioni.

Tale prospettiva, che si sviluppa a partire dagli anni '90 grazie ai contributi del movimento transgender e queer, si propone così, da un lato, come una problematizzazione dei movimenti femministi stessi (accusati di presupporre l'idea di donna bianca e di classe media) e, dall'altro come una messa in questione del dispositivo statale e amministrativo e dell'idea di politica che l'accompagna. Lo sguardo, politico e teorico, reso possibile dal riconoscimento del dispositivo sociale del "genere" cerca di realizzare questa problematizzazione spostando la focale dell'analisi dalle istituzioni statali ai rapporti di potere che le debordano e che giungono fino alla costituzione simbolica e linguistica dei soggetti. Una trasformazione delle istituzioni politiche e dei diritti non consentirebbe allora né di riconoscere né di trasformare questi rapporti di potere e le forme di soggettivazione che li accompagnano.

La questione della libertà delle donne è così compresa e sviluppata, secondo questa prospettiva, nella direzione di una libertà che, per essere tale per chi la ricerca, e per non imporre ad altri delle rappresentazioni e delle identità costringenti, deve non solo mettere in questione i significati esistenti di "donna", ma tendere a superare il riferimento stesso alle "donne", la differenziazione dell'umanità che si fa attraverso la sessuazione dei corpi o la qualificazione dei rapporti e delle azioni che mette in gioco il riferimento a "donne" e "uomini". Così, la questione della libertà cercata da quelle che accedono alla vita politica, artistica o intellettuale, viene iscritta nel conflitto tra, da un lato, le *categorie e le pratiche sociali* che gravano sui singoli e li opprimono imponendo loro delle identità sessuali, dei comportamenti e delle credenze arbitrarie, e, dall'altro lato, i *singoli* stessi, la cui azione politica consiste in una critica costante e singolare delle rappresentazioni e delle pratiche sessuate e, più, in generale, delle rappresentazioni e delle pratiche sociali, che, in quanto tali, si contrapporrebbero alla libertà dei singoli.

La tesi si propone di elaborare una risposta *alternativa* a entrambe le prospettive, mettendo in questione l'assunto che esse condividono: per quanto differenti tra loro, tutte e due concepiscono la questione della libertà delle donne come una questione di libertà *individuale* – la libertà del soggetto di diritto, in cui devono essere incluse anche le donne, o la libertà del singolo che si impegna in una critica inesauribile di tutte le forme sociali. L'obiettivo della tesi diventa dunque quello di mostrare che la questione della libertà delle donne emerge invece come una questione che, pur risuonando sempre in parole singolari,

è sempre anche una questione strutturalmente relazionale e *sociale*. Si tratta, cioè, da un lato, di una questione indissociabile dalle forme di rapporto di cui si nutre e in cui si realizza, e di una questione propria all'intelligibilità, alla praticabilità e alla giustizia dell'ordine sociale moderno, che, come tale, mette alla prova l'organizzazione politica moderna nata dalla Rivoluzione francese.

La tesi si struttura così come un'analisi storico-concettuale incentrata su uno studio degli scritti di alcune donne che parteciparono alla vita politica tra la Rivoluzione e la prima metà del 1800 in Francia (Olympe de Gouges e le sansimoniane soprattutto). Questo studio – anche tramite una discussione dei testi più significativi della letteratura critica sull'argomento – si propone di mostrare che entrambe le prospettive oggi presenti nel dibattito (estensione dei diritti e analisi del *genere* come dispositivo sociale di rapporti di potere) *non riescono a rendere conto* di quanto è detto in questi scritti, né della logica che presiede ai discorsi proposti da queste donne, né della struttura concettuale che determina il significato che esse danno a “libertà”, “uguaglianza” e “giustizia”. Le tesi intende così, grazie a un attraversamento filosofico di questi testi, individuare un altro modo nel quale è articolato il rapporto tra, da un lato, *libertà individuale o singolare* e, dall'altro, *società*, e un'altra forma nella quale si presenta la questione della *partecipazione politica degli individui* nella vita sociale moderna.

B. Presentazione dei capitoli

La tesi si divide in otto capitoli, di lunghezza variabile, e divisi in tre parti.

La prima, *Le dispositif Rousseau: liberté des femmes et altération du contractualisme*, è consacrata a quel che è qui indicato come “dispositivo Rousseau”, cioè al costituirsi, attraverso i testi di Rousseau stesso, e attraverso le riprese, gli usi filosofici e politici dei suoi scritti, di un discorso sul senso dell'esclusione delle donne dalla vita politica e intellettuale che caratterizzerà i dibattiti analizzati tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, in particolar modo quelli che hanno luogo durante la Rivoluzione francese.

La seconda parte – *Olympe de Gouges et la justice de la fille illégitime* – è dedicata a un'analisi dei testi politici, filosofici e letterari di Olympe de Gouges, nella sua ripresa e discussione delle tesi politiche di Rousseau e del contrattualismo politico moderno. In quest parte sono discusse anche altre “lettrici” di Rousseau e del *Contratto sociale*.

La terza parte – *Les saint-simoniennes: ordre symbolique et ordre social* – presenta invece uno studio del corpus sansimoniano attorno alla questione della libertà delle donne e del loro accesso alla politica. Ne fanno parte sia i testi dei sansimoniani, in particolar modo di Enfantin e dei suoi discepoli, sia la rivista *La femme libre* (1832-1834) fondata, amministrata e diretta da alcune delle sansimoniane che facevano parte del movimento.

1. Marguerite Thibert : sociologie, socialisme et féminisme.

La tesi si apre con la figura di Marguerite Thibert, sociologa e storica francese, allieva di Célestin Bouglé e iscritta nell'orizzonte della sociologia durkheimiana. A lei dobbiamo uno dei primi lavori sistematici sui rapporti tra femminismo e socialismo: *Le Féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*¹.

La scelta di questo inizio si motiva per un insieme di ragioni: in primo luogo, la prospettiva sviluppata nel libro, che non studia il femminismo come un'emanazione del socialismo, come una delle questioni che si pongono nel progetto socialista di trasformazione della società, ma mostra il perno attorno al quale ruotano tanto il socialismo quanto un certo tipo di femminismo, e cioè la questione dell'ordine sociale moderno. La posta in gioco in entrambi i casi è la possibilità di una società nella quale la libertà individuale sia un valore orientante e una pratica di trasformazione dell'ordine politico, familiare, del lavoro, senza però che la vita collettiva si riduca d'essere un aggregato di interessi particolari.

Marguerite Thibert cerca così di ritrovare, negli scritti e nelle pratiche delle sansimoniane, una “terza via” del femminismo, alternativa tanto all'accettazione dell'ordine sociale esistente, un ordine ingiusto e limitante, tanto alla rivolta esclusivamente soggettiva e individuale, che perde ogni misura dell'azione e ogni orientamento. La questione dell'educazione, e dell'autoeducazione, cioè la necessità di un lavoro collettivo svolto da parte di chi, donna o operaio, o donna-operaio, si trova in una situazione di ingiustizia, al fine di capire in quale direzione la vita comune debba essere orientata e trasformata, è secondo Thibert quella che le femministe sansimoniane hanno più sviluppato, e il loro contributo più fecondo al socialismo stesso.

¹ Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Marcel Giard, Paris, 1926.

Il testo di Marguerite Thibert non è significativo solo perché ci permette di tracciare il quadro di problematizzazione della questione della libertà delle donne che appare nei testi analizzati nella tesi – il quadro è quello di un ordine sociale e simbolico da comprendere e da trasformare –, ma anche sulla base della *meta riflessione* che propone.

Marguerite Thibert si sofferma infatti, nell'introduzione, sul proprio atto di ricerca e sulla contingenza – quella di un evento – che lo caratterizza come un atto che non sarebbe stato possibile senza le lotte e le invenzioni di quelli e di quelle che avevano consentito alle donne, ad alcune donne almeno, di cominciare ad accedere alle gioie della vita intellettuale. È questa contingenza, quella della posizione del soggetto che ricerca o che filosofa, che apriranno la possibilità di una riflessione sui rapporti tra filosofia politica moderna e questione della libertà femminile.

2. Le contrat sexuel : la philosophie politique moderne à l'épreuve de la différenciation des sexes

Il *secondo* capitolo, invece, a partire da una discussione delle tesi della studiosa americana Carole Pateman, interroga il modo in cui la filosofia politica moderna ha affrontato la questione dell'accesso delle donne alla vita politica e intellettuale. Se, per rendere giustizia a quello che emerge dai testi dei contrattualisti, l'esclusione delle donne non può semplicemente essere attribuita ai *pregiudizi* dei filosofi moderni, ma deve essere considerata come intrinsecamente legata alla loro teoria politica, occorre allora spiegare perché la riflessione sulla famiglia non è né accidentale né marginale nelle dottrine contrattualiste. Carole Pateman affronta il problema proponendo di riconoscere, al di sotto di ogni contratto sociale, un *contratto sessuale* che, organizzando i rapporti tra uomini e donne, consente ai contrattualisti di porre una separazione tra la sfera domestica e la sfera politica. Pur riconoscendo l'importanza delle analisi della studiosa americana, la tesi mostra che esse rischiano di *ridurre* la questione dell'accesso delle donne alla vita politica e intellettuale a una questione di *dominio*. Indubbiamente, il modo in cui la modernità ha affrontato tale questione, nei testi filosofici e nell'organizzazione della vita sociale, ha dato luogo a duri rapporti di forza e di dominazione, a situazioni di ingiustizia e di esclusione arbitraria. Tuttavia, è importante riconoscere che le teorie elaborate dai contrattualisti nascono, anche nella loro ingiustizia, come delle risposte a un problema che non è

riducibile a una semplice volontà di dominio. La tesi avanza l'ipotesi che questo problema sia il problema sociale della *riproduzione*, intesa sia come educazione e trasmissione dell'ordine di una società, sia come l'insieme di pratiche e d'idee che danno un senso al fatto di *essere messi al mondo come individui* in una società che si trasforma rapidamente, in cui c'è più differenziazione sociale, e in cui non si ereditano più dai padri né statuti né cariche.

3. Le deuxième Discours de Rousseau : les « révolutions » de l'état de nature et la différenciation des sexes

Il *terzo* e *quarto* capitolo si propongono di avvalorare questa ipotesi tramite uno studio degli scritti politici di Rousseau, volto a analizzare e a articolare il problema che conduce Rousseau a trattare dei rapporti tra uomini e donne, soprattutto nella famiglia, e a pronunciarsi contro l'accesso di queste ultime alla politica e al sapere. Sono quindi analizzati il secondo *Discorso sull'uguaglianza e l'ineguaglianza*, la *Lettera a d'Alembert*, e l'*Emilio*, dei testi che diversamente complicano e problematizzano la costruzione politica del *Contratto sociale*. In particolar modo, questi testi pongono il problema delle “condizioni non contrattuali” del contratto, le condizioni storiche, l'educazione e i *moeurs* che permettono, o meno, a una società di organizzare le sue istituzioni politiche secondo il modello del *Contratto*. Sono queste condizioni che pongono la questione del ruolo e del posto delle donne, perché è a queste che spetta, secondo Rousseau, sia di far *amare* le leggi sia di preservare un luogo (la famiglia) non intaccato dalla corruzione che dilaga nelle società moderne, e capace così di ricordare agli uomini la loro “natura” di individui liberi.

Il *terzo capitolo* propone così un'analisi del secondo Discorso, per seguire il lavoro rousseauista sul concetto di natura e, in particolar modo, sulla difficoltà di considerare il rapporto tra la madre e i figli come un rapporto naturale, cioè logicamente riconducibile alle proprietà dello stato di natura. In questo modo è possibile osservare una problematizzazione del concetto di individuo assoluto e le tensioni che appaiono nel discorso di Rousseau nel momento in cui articola questo concetto a partire dalla relazione materna.

4. « Le cri de la nature » : Jean-Jacques Rousseau et le désordre des femmes

Il *quarto* capitolo, invece, è dedicato alla *Lettera a d'Alembert* e all'*Emilio* e analizza il rapporto tra la questione della differenza sessuale e la questione dell'educazione dell'uomo moderno, sia che questi debba vivere in una vera patria, come Ginevra, sia che egli debba preservare individualmente la propria libertà in una società corrotta. Detto altrimenti, si tratta di analizzare le ragioni del nesso, posto dall'*Emilio*, tra padre, marito e cittadino e di dimostrare come sia proprio la posizione di tale nesso che porta Rousseau a destinare le donne allo spazio domestico, al fine di assicurare la *certezza della paternità* e il nesso di trasmissione tra padre e figlio. A partire da tale questione, il capitolo si conclude con un'analisi della figura del *Legislatore* del *Contratto sociale* nei suoi rapporti con quella dell'*Istitutore-Educatore* dell'*Emilio*, mostrando che le due figure si disgiungono e in qualche misura si contrappongono: l'istitutore dell'*Emilio* (che impartisce un'educazione filosofica e non politica) interviene in effetti, come succedaneo del padre, quando il legislatore fallisce la sua opera di trasformazione politica della società.

5. Sujets imprévus : Olympe de Gouges lectrice de Rousseau e 6. Olympe de Gouges et l'impensé de la politique moderne

Il capitolo *quinto* e *sesto* sono invece consacrati a Olympe de Gouges e alla sua ripresa e critica di Rousseau. I capitoli si propongono di mostrare che i suoi testi – per quanto siano considerati come l'emblema del femminismo dei diritti – sono incomprensibili se applichiamo lo schema moderno di una richiesta di uguaglianza nei diritti e di semplice inclusione nel dispositivo della rappresentanza. La rilettura critica (soprattutto rispetto al concetto di “*stato di natura*”) del secondo *Discorso* di Rousseau, l'attacco a una concezione astratta e *assolutizzata* della libertà e dell'uguaglianza, così come il tentativo di pensare *un'altra forma di rappresentanza* radicata nei ruoli e nelle esperienze che le donne vivono (come madri, figlie e sorelle rappresentanti della nazione) consente di supportare questa riduzione del pensiero di Olympe de Gouges alla logica moderna contrattualista.

Il capitolo sesto propone a questo proposito una rilettura della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, per mostrare i punti di differenziazione concettuale rispetto alla *Dichiarazione* del 1789. In particolar modo, si segue la questione della *filiazione illegittima*, sollevata da Olympe de Gouges nelle *Dichiarazione* e nel suo romanzo *Mémoire de Madame de Valmont*, e dibattuta ampiamente nelle discussioni rivoluzionarie sulle trasformazioni del diritto civile. Si mostra così come la questione della filiazione illegittima non possa essere compresa nelle categorie moderne del contratto e della volontà individuale (laddove si afferma ad esempio che il riconoscimento del figlio deve dipendere solo dalla volontà assoluta e arbitraria del padre) e che, anzi, questa applicazione produca forme di grande ingiustizia descritte da Olympe de Gouges nel *Mémoire de Madame de Valmont*.

Si considera infine il tema del *rapporto politico tra donne*, della creazione di associazioni in cui un lavoro collettivo di pensiero consenta non già di formulare degli interessi particolari da far valere nell'arena politica, ma di elaborare e di nominare, da un punto di vista *situato* perché *concreto* e determinato, delle questioni di *giustizia* che interessano tutto il corpo sociale. Un'esemplificazione di questa pratica è data tramite un'analisi della controversia che ha visto opporsi, sulle pagine di un giornale parigino nel 1793, un intellettuale critico rispetto all'accesso delle donne nella vita politica e intellettuale, e due club di donne di Lione e Digione, che mettevano al centro della loro attività la lettura comune e l'insegnamento del *Contratto sociale* e di Montesquieu.

7. De Saint-Simon aux saint-simoniennes: le problème d'une autorité spirituelle moderne

Il *settimo* capitolo è consacrato all'impostazione della problematica che condurrà ad analizzare la questione teorica e politica che si pone con la rivista sansimoniana *La femme libre*. La problematica, introdotta tramite Saint-Simon e sviluppata poi attraverso Enfantin è quella dell'autorità spirituale moderna, la figura simbolica e sociale che deve presiedere all'articolazione dell'ordine simbolico e delle finalità collettive nell'ambito di una società nella quale la religione cristiana non può più svolgere tale compito. La questione si pone a partire da una riflessione teorica e politica sulla trasformazione storica dell'organizzazione sociale, sul passaggio da un'era incentrata sulla forza e le attività militari a una che cerca di strutturarsi attorno al principio della pace e dell'industria. Per realizzare un tale passaggio, per poter comprenderlo e orientarlo, è necessaria per i

sansimoniani una funzione spirituale che consenta non solo di riconoscere, ma anche di amare, il nuovo ordine e le sue leggi. Se nella mediazione storico simbolica di questa riorganizzazione sociale le donne sono chiamate già da Enfantin a svolgere un compito di primaria importanza (indicare le nuove finalità sociali e specialmente morali), egli immaginerà tuttavia una funzione spirituale direttiva, composta dal Padre (lui stesso) e dalla Madre della famiglia sansimoniana (detti anche il Prete e la Pretessa dell'umanità), che le sansimoniane della *Femme libre* si troveranno a problematizzare e poi a contestare definitivamente.

8. Les saint-simoniennes de la *Femme libre*: la quête d'une liberté nécessaire

L'ottavo e ultimo capitolo è consacrato alle donne della rivista *La femme libre* (1832-1834), che appartenevano al movimento proto-socialista sansimoniano. Anche in virtù di questa appartenenza (il sansimonismo cercava di pensare una riorganizzazione della società moderna basata su istituzioni sociali e politiche *alternative a quelle statali*), i loro discorsi sulla libertà sono esterne alla logica dei diritti: come scrive Suzanne Voilquin, una delle redattrici della rivista, la richiesta di diritti individuali è incapace di situarsi all'altezza del vero obiettivo politico, che è quello di una trasformazione radicale della società, di una nuova organizzazione del lavoro, della famiglia, delle pratiche di governo che sia all'altezza della società moderna.

Lo studio dei testi delle sansimoniane permette inoltre di introdurre una problematizzazione significativa rispetto alle teorie della "dominazione" e all'idea che la massima espressione dell'agire politico sia una sottrazione rispetto all'ordine politico-sociale. La questione della dominazione in un ordine sociale ingiusto è posta dalle redattrici della *Femme libre*, ma non assolutizzata. Infatti, per le sansimoniane, la più grande ingiustizia non è quella di trovarsi in rapporti di governo o di vedere il proprio agire inscritto in un ordine di ideali e forme sociali. La più grande *ingiustizia* è in realtà quella di non avere risorse linguistiche, pratiche, sociali per poter riconoscere, plasmare, inventare delle *nuove forme sociali e di rapporto*, un nuovo ordine sociale e politico. Tramite un'analisi puntuale dei loro articoli, il capitolo articola così il senso che le diverse scrittrici danno alla libertà, nel suo rapporto con l'autorità, la legge, la giustizia e la trasformazione dell'organizzazione sociale resa possibile solo tramite il lavoro di "associazioni" di donne

o di lavoratori, mostrando così un significato e una pratica di libertà femminile che eccede la sua riduzione a una *libertà individuale*.

È la riflessione su quest'altra libertà che porta a una messa in questione dell'idea di autorità spirituale forgiata da Enfantin. Per quanto le sansimoniane della rivista riconoscano la necessità di un'*altra forma di sapere* che ecceda la teoria "metafisica" (secondo l'espressione sansimoniana) dei teorici contrattualisti e giusnaturalisti, per poter invece cogliere la *realtà della vita collettiva*, esse rifiutano che sia una tale scienza che possa indicare dall'esterno le "leggi" dell'avvenire, le finalità nuove della vita sociale. L'elaborazione di una nuova idea di giustizia, la comprensione degli orientamenti dell'azione, la ricerca di una sua misura, non può prescindere dalla presa di parola di ciascuna e dal lavoro collettivo compiuto per confrontare, far confluire e trasformare insieme queste parole. Per questo, il giornale, inizialmente intitolato *Femme libre*, e che aveva poi preso il titolo di *Apostolat des femmes*, abbandonerà l'idea della predicazione di una dottrina già conosciuta e guadagnata, per orientarsi invece verso la pratica di una *Tribune des femmes*, verso un lavoro di pensiero pratico e di articolazione dell'esperienza, dei desideri e della questione di giustizia che l'attraversa, capace di produrre un'autorità spirituale di un nuovo tipo, un'autorità che nasce da questi scambi e ne è costantemente messa alla prova. È questa sfida che emerge dalle pagine della rivista *La femme libre*

Table des matières

INTRODUCTION	iii
PREMIER CHAPITRE	
<i>Marguerite Thibert : sociologie, socialisme et féminisme</i>	1
1. <i>Le Féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850:</i> <i>paroles de femmes et vie intellectuelle moderne</i>	1
1.1. <i>Faits historiques et mouvements des esprits</i>	3
1.2. <i>La nouveauté du « féminisme » surgissant dans le socialisme français</i>	5
1.3. <i>La vie intellectuelle</i>	9
2. <i>Le féminisme et la transformation historique du monde social</i>	18
2.1. <i>Une troisième voie pour l'étude du féminisme</i>	19
2.2. <i>Pratiquer et penser le rapport entre contraintes et libertés</i>	22
2.3. <i>Du droit à la force : l'« émancipation de la pensée féminine »</i>	25
DEUXIÈME CHAPITRE	
<i>Le contrat sexuel : la philosophie politique moderne à l'épreuve de la différenciation des sexes</i>	35
1. <i>Les préjugés des philosophes</i>	35
1.1. <i>Penser les préjugés</i>	37
1.2. <i>Une urgence pour la pensée</i>	39
1.3. <i>Champs de problématisations</i>	43
1.4. <i>Instabilité et ouverture dans l'ordre symbolique moderne</i>	47
2. <i>Carole Pateman : le contrat sexuel et le désordre des femmes</i>	52
2.1. <i>Incorporer les femmes dans le corps politique moderne</i>	53
2.2. <i>La sphère publique et la sphère domestique : séparation et circulation entre les deux</i>	58

Table des matières

2.3. Le contrat de mariage et le contrat social	64
2.4. Gouverner la paternité	70
2.5. Le désordre des femmes	73
2.6. Entre l'état de nature et le contrat : un nouvel objet pour la pensée	82
 TROISIÈME CHAPITRE	
<i>Le second Discours de Rousseau : les « révolutions » de l'état de nature et la différenciation des sexes</i>	87
1. Altérations du contractualisme	91
1.1. La « précieuse moitié de la République » et l'articulation difficile entre mœurs et nature	93
1.2. Préjugés sur la famille : la critique à Locke et la problématisation de l'état de nature	97
1.3. Autorité paternelle et pouvoir souverain, sphère domestique et sphère politique	104
1.4. La loi entre la nature et le contrat	109
1.5. « Ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'Homme Civil »	116
1.6. Le passage de l'état de nature à l'état civil : les impasses de la raison philosophique	119
1.7. Entre contingence et nécessité : les « révolutions » du second Discours	129
2. Révolutions et différenciation des semblables : la division sexuée du monde et la nature de la société	136
2.1. L'âge des cabanes et l'établissement des familles : les ambiguïtés de la première société	136
2.2. Différenciation naturelle et sociale des sexes : le problème de la relation de maternité	143
2.3. Différencier les semblables et les égaux	150
2.4. La différente exposition des hommes et des femmes à la vie sociale	158
2.5. La « nature de la société » et la place des femmes	161
 QUATRIÈME CHAPITRE	
<i>«Le cri de la nature» : Jean-Jacques Rousseau et le désordre des femmes</i>	171
1. Le tort de la philosophie et l'Opinion d'une femme : Fanny Raoul et le déplacement du regard philosophique	171

Table des matières

1.1. <i>Fanny Raoul et Rousseau : dévoiler une contradiction ou rendre justice?</i>	175
1.2. <i>Des lois aux mœurs, des mœurs aux femmes. Transformations de la hiérarchie</i>	183
2. <i>Le cri de la nature dans la Lettre à d'Alembert</i>	193
2.1. <i>Changer les mœurs ou les charger ? Les mœurs politiques et le théâtre</i>	196
2.2. <i>Les institutions qui agissent vraiment sur les mœurs</i>	200
2.3. <i>« Savantes du savoir des hommes »</i>	207
2.4. <i>L'objection de la « philosophie d'un jour »</i>	215
2.5. <i>Femmes éducatrices et censeurs dans les Républiques</i>	223
2.6. <i>Qu'est-ce que cherche une femme parmi les hommes ?</i>	228
3. <i>L'Émile : l'ordre des femmes et l'ordre de la transmission</i>	238
3.1. <i>Hommes sans patrie</i>	239
3.2. <i>L'éducation domestique et la petite patrie</i>	243
3.3. <i>« Parlez donc toujours aux femmes par préférence »</i>	249
3.4. <i>La fausse prévoyance des pères</i>	254
3.5. <i>L'énigme du précepteur</i>	258
3.6. <i>L'incertitude de la paternité et la prise naturelle des liens de convention</i>	264
3.7. <i>Le désordre des femmes et la question de la transmission</i>	270
 CINQUIÈME CHAPITRE	
Sujets imprévus: <i>Olympe de Gouges lectrice de Rousseau</i>	279
1. <i>« Placée et déplacée en même temps dans ce siècle éclairé ». Olympe de Gouges et la pensée contractualiste moderne</i>	279
1.1. <i>« Only paradoxes to offer » : Joan Scott et la position paradoxale d'Olympe de Gouges</i>	285
1.2. <i>Le « travail symbolique », entre nécessité et liberté</i>	289
1.3. <i>Se déplacer par rapport à Rousseau</i>	297
1.4. <i>Dispositif Rousseau</i>	303
2. <i>Le Bonheur primitif de l'homme : Olympe de Gouges et le second Discours de Rousseau</i>	308
2.1. <i>La « confusion épouvantable » des lumières</i>	308
2.2. <i>La transmission de la loi</i>	317
2.3. <i>Une autre idée de la fausse prévoyance des pères</i>	324

SIXIÈME CHAPITRE	333
<i>Olympe de Gouges et l'impensé de la politique moderne</i>	
1. La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne	333
1.1. « Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation »	339
1.2. La parole d'une femme sur la paternité	347
2. Maternité et filiation	353
2.1. L' « éducation perverse »	360
2.2. La volonté du père	365
2.3. L'évidence de la maternité	369
2.4. La maternité dans le droit et au-delà du droit	372
2.4.1. Marcela Iacub et l'institution de la maternité	373
2.4.2. Yan Thomas : la fiction juridique et le réel du corps maternel	377
2.4.3. Luisa Muraro et le travail symbolique	381
2.5. Mémoire de Madame de Valmont, <i>le roman de la fille illégitime</i>	384
3. Appel aux femmes : la recherche d'une nouvelle politique	390
3.1. <i>De l'éducation comme exclusion de la politique à l'éducation comme politique</i>	392
3.2. « Femmes, ne serait-il pas grand temps qu'il se fit aussi parmi nous une révolution ? »	397
3.3. Les lectrices du Contrat social. Les clubs de femmes de Lyon et de Dijon	402
3.4. Instruire les enfants « dans le nouvel ordre des choses »	410
 SEPTIÈME CHAPITRE	 421
<i>De Saint-Simon aux saint-simoniennes: le problème d'une autorité spirituelle moderne</i>	
1. De Saint-Simon au saint-simonisme : la recherche d'un savoir socio-historique et ses rapports avec la pratique politique	421
1.1. Le problème de la transformation de la société : les liens entre savoir et politique	426
1.2. La réorganisation de la société moderne demande un savoir historique	432
1.3. Articuler les finalités de l'organisation sociale industrielle	436
1.4. Les frontières brouillées entre le savoir et la pratique : l'apparition de la question des femmes	440

2. La question des femmes dans le saint-simonisme. Une question d'hommes ?	448
2.1. <i>Par-delà les droits : la question des femmes et l'avènement de la paix</i>	448
2.2. <i>La mission civilisatrice des femmes : de la « loi de crainte » à la « loi d'amour »</i>	455
2.3. <i>« Pratiquer la politique religieusement »</i>	461
2.4. <i>« Aujourd'hui une religion n'est possible qu'à la condition d'être une politique »</i>	468
2.5. <i>La chair et l'esprit. Le problème d'une autorité spirituelle moderne</i>	473
 HUITIÈME CHAPITRE	
<i>Les saint-simoniennes de La Femme libre : la quête d'une liberté nécessaire</i>	485
1. Les controverses autour de la <i>nouvelle loi morale</i>	485
1.1. <i>Les révoltes de la chair</i>	485
1.2. <i>La division de la Famille saint-simonienne</i>	491
1.3. <i>De l'aveu au Père à la pratique de parole entre femmes</i>	496
2. Les femmes libres et leur loi d'avenir	501
2.1. <i>La naissance de La Femme libre</i>	501
2.2. <i>Esclaves soumises, esclaves révoltées et femmes libres</i>	505
2.3. <i>De l'esclavage au travail de la liberté</i>	510
2.4. <i>« Jusqu'à que la société ne se suicide plus dans ce qu'elle a de plus gracieux »</i>	518
3. La nécessité de la liberté	527
3.1. <i>« Une liberté digne de nous, grande, sociale, religieuse » : transformation sociale et autorité spirituelle</i>	527
3.2. <i>Un « 89 moral » pour vivre d'une vie sociale</i>	537
3.3. <i>Autorité spirituelle et sexuation du monde</i>	544
3.4. <i>L'ordre symbolique de la mère : de l'Apostolat à la Tribune des femmes</i>	549
3.5. <i>Pour une pratique collective de la pensée : l'autorité symbolique</i>	555
3.6. <i>De l'Apostolat à la Tribune des femmes : la pratique de la liberté</i>	565
 CONCLUSION	575

BIBLIOGRAPHIE

597

**APPENDICE: RIASSUNTI IN LINGUA FRANCESE, INGLESE, ITALIANA
ED ESPOSIZIONE DELLA TESI IN LINGUA ITALIANA**